George Berkeley

Tratat asupra principiilor cunoașterii omenești

HUMANITAS

PARADIGME

George Berkeley

TRATAT ASUPRA PRINCIPIILOR CUNOAȘTERII OMENEȘTI

Introducere și note de
G. J. WARNOCK

Traducere din engleză de
LAURENȚIU STAICU

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta colecției
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

BERKELEY, GEORGE

Tratat asupra principiilor cunoașterii omenești / George Berkeley; introd. de G. J. Warnock; trad.: Laurențiu Staicu. - București: Humanitas, 2004

Bibliogr.
Index.
ISBN 973-50-0804-1

I. Warnock, G. J. (ed.)
II. Staicu, Laurențiu (trad.)

141.136
165

GEORGE BERKELEY
THE PRINCIPLES OF HUMAN KNOWLEDGE,
Collins/Fontana, London & Glasgow, 1972

© HUMANITAS, 2004, pentru prezenta versiune românească

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/222 85 46, fax 021/224 36 32
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, C.P.C.E. — CP 14, București
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

ISBN 973-50-0804-1

Introducere

I

George Berkeley s-a născut în Irlanda, în apropiere de Kilkenny, în 1685. Se știu foarte puține despre copilăria sa: este sigur totuși că familia sa o ducea bine și că i-a oferit o educație corespunzătoare. A fost trimis la studii mai întâi la Kilkenny College, iar apoi, la vârsta de cincisprezece ani, la Trinity College din Dublin. Aceasta se întâmpla în 1700. Vicisitudinile prin care trecuse monarhia engleză în secolul anterior aduseseră în Irlanda mulți ani de război și de tulburări civile; însă toate aceste frământări se încheiaseră de curând, și la începutul secolului educația trecea printr-o etapă înfloritoare în Irlanda — la acea vreme Trinity College era de departe mult mai progresist decât Oxford sau Cambridge. Berkeley citește masiv din clasici și învață puțină ebraică; era destul de priceput în matematică și în științele fizice din vremea sa, mai ales în ceea ce privește opera „incomparabilului domn Newton". În plus, lucru care va juca un rol foarte important în cariera sa ulterioară, s-a familiarizat cu lucrarea *Eseu asupra intelectului omenesc* a lui John Locke, publicată în 1690 și care, la vremea respectivă, era deja recunoscută — cu excepția Universității Oxford, unde preda Locke — drept o lucrare de importanță majoră.

Berkeley a obținut diploma de licență în 1704, iar în iunie 1707, rămânând în cadrul universității ca absolvent rezident, a fost admis ca fellow[1] în colegiul său. Regulamentele cereau ca cei cu titlu de *fellow* să facă parte dintr-un ordin religios, așa că Berkeley a fost hirotonisit la scurtă vreme după ce a fost admis în corpul profesoral. Este unul dintre cei mai precoce filozofi de talie internațională și reiese limpede din două caiete de notițe pe care le-a scris în acea vreme că avansase deja foarte mult către viziunea sa filozofică finală. La scurtă vreme după aceea a început să publice. *Eseu pentru o teorie a văzului* (1709) dezvăluie parțial doctrinele sale, dar, în același timp, aparent în mod deliberat, le ascunde; opera sa de căpătâi, *Principiile cunoașterii omenești*, a fost publicată la Dublin, în mai 1710. La exact trei ani după aceea a fost publicată la Londra cartea foarte frumos scrisă *Trei dialoguri între Hylas și Philonous*.

Berkeley nu și-a modificat niciodată prea mult concepțiile la care a ajuns atât de curând. Pe la vârsta de aproximativ douăzeci de ani el credea că a descoperit cheia către o soluție pe deplin satisfăcătoare pentru o mare varietate de probleme filozofice și nu a fost niciodată conștient de necesitatea de a îndreptăți această convingere. De fapt, corespondența care a rămas de la el arată că, ulterior, interesul său pentru filozofie nu a fost deloc unul constant; există puține dovezi că ar fi citit lucrările filozofice ale contemporanilor săi sau că ar fi căutat să se familiarizeze cu alți filozofi.

[1] Bursier cu un titlu academic care efectuează activități de cercetare (*n. t.*).

El avea în realitate multe alte interese. A părăsit pentru prima dată Irlanda de timpuriu, în 1713, a intrat la scurtă vreme după aceea în societatea literară a lui Swift, Addison, Steele și Pope, și a călătorit mult în Franța și Italia. După ce s-a întors în Dublin, în 1721, a fost numit vicar la Derry, în 1724. Nu se poate spune însă că a fost un vicar conștiincios, pentru că la acea vreme energiile sale erau complet absorbite de proiectul misionar de a întemeia un colegiu în Bermude.

Berkeley, al cărui farmec era irezistibil, după cum mărturiseau toți cei care l-au cunoscut, a fost un susținător plin de succes al acestui plan (de fapt) irealizabil. A obținut o încuviințare regală, mari sume de bani din subscripții private și promisiunea unei sponsorizări substanțiale din partea parlamentului englez. În toamna lui 1728 a plecat în călătorie către America și s-a stabilit la Newport, Rhode Island, pentru a aștepta ca planurile sale să se închege. S-a simțit bine în America și și-a folosit timpul cu folos, corespondând cu unul dintre primii critici redutabili și discipoli ai săi, Samuel Johnson. Însă, în ceea ce privește proiectul său, a așteptat în zadar. O dată ce puterea sa de convingere nu a mai fost prezentă la Londra, opoziția a câștigat teren; iar primul-ministru, Walpole, a devenit din ce în ce mai sceptic și mai lipsit de entuziasm. În cele din urmă, a devenit clar că sponsorizarea esențială pentru realizarea proiectului promisă de parlament nu va mai veni, și, pe la sfârșitul anului 1731, Berkeley s-a întors la Londra, oarecum dezamăgit, deși fără să fie deloc discreditat.

În 1734 — data până la care se pare că nu-și vizitase deloc parohia de la Derry — a fost numit episcop de Cloyne, în sudul extrem al Irlandei. S-a căsătorit în

1728, și de atunci înainte a început pentru el și familia sa o lungă perioadă de viață episcopală conștiincioasă și liniștită. Berkeley a avut dintotdeauna un interes puternic și foarte rafinat pentru situația socială și economică a Irlandei; dar poate că interesul său principal în ultima parte a vieții a vizat îndeosebi virtuțile „apei gudronate", o soluție rășinoasă care, în mare măsură datorită susținerii de care s-a bucurat din partea lui Berkeley, a devenit extrem de populară pentru presupusele sale proprietăți medicinale.

În vara lui 1752, având deja o sănătate foarte șubredă, Berkeley a plănuit să facă o vizită lungă la Oxford, unde cel de-al doilea fiu al său, George, tocmai fusese admis la colegiul Christ Church. A închiriat o casă în Holywell, unde a stat împreună cu soția și fiica sa timp de câteva luni, intenționând totuși să se întoarcă la Cloyne la timpul cuvenit: însă duminică seara, pe 14 ianuarie 1753, a murit subit. La câteva zile după aceea, a fost înmormântat la catedrala colegiului Christ Church.

II

Epoca în care s-a afirmat Berkeley poate fi considerată una dintre cele mai înfloritoare perioade de dezvoltare intelectuală din Anglia și chiar din Europa. În 1700 Isaac Newton avea aproape șaizeci de ani și marea sa operă era deja încheiată. Galileo, Harvey, Boyle muriseră de curând. În filozofie, Bacon, Hobbes, Descartes și Spinoza reînsuflețiseră puternic, în feluri diferite, tradiția argumentării și speculației filozofice; iar Locke, Leibniz și Malebranche încă trăiau. Berkeley a beneficiat de toată această perioadă de activități, pro-

grese și realizări intelectuale; dar, în același timp, a fost, într-un anumit sens, și inamicul ei implacabil. Filozofii, considera el, nu numai că nu au reușit să înlăture „colbul erudit" al Evului Mediu, dar chiar l-au îngroșat: au acordat sprijin vechilor erori și au introdus altele noi, și, în general, au făcut să pară complicate și foarte obscure întrebări ale căror răspunsuri adevărate, credea Berkeley cu patosul specific tinereții, erau de fapt foarte simple și foarte clare. Oamenii de știință au făcut un lucru și mai dăunător tulburând mințile publicului cu ideea că Universul este o vastă mașinărie, un uriaș mecanism de ceasornic în care Dumnezeu și sufletul omenesc jucau un rol numai din îngăduință. Și ambele grupuri își combinau eforturile pentru a elimina cu dispreț convingerile Simțului Comun, strecurând astfel în mințile oamenilor o nesiguranță generală, sau un scepticism pozitiv, foarte periculoasă pentru religia adevărată și, prin urmare, pentru bunele moravuri. Toate aceste erori puteau fi însă evitate, toate aceste complicații alarmante erau fabricate tocmai de teoreticieni: iar dacă marea povară a noilor și vechilor greșeli putea fi înlăturată, științele astfel purificate puteau să aducă nenumărate beneficii unui public fără îndoială pios și virtuos. Berkeley credea că putea realiza acest lucru dintr-o singură lovitură.

În întreprinderea sa, el a fost animat de un amestec de motivații care fac din el o figură unică în istoria filozofiei. Mulți filozofi au fost preocupați intens de apărarea doctrinei religioase sau a convingerilor morale. Mulți și-au dorit să elaboreze și să expună o viziune metafizică asupra naturii sau realității ca întreg mai mult sau mai puțin personală, mai mult sau mai

puțin idiosincratică. Unii dintre ei, deși probabil că nu mulți, au fost preocupați în primul rând de expunerea acestor pretenții ambițioase ale filozofiei și de reafirmarea convingerilor de „simț comun" ale tuturor oamenilor cu judecată. Este meritul unic al lui Berkeley de a se fi prezentat pe sine în toate aceste trei ipostaze — greu compatibile — în același timp. Era preocupat, sincer și în special, poate, de înfrângerea a ceea ce privea drept tendințele nereligioase, ba chiar ateiste, ale epocii sale; era de-a dreptul șocat de ceea ce considera a fi o sfidare nesăbuită a teoreticienilor în general față de simțul comun obișnuit; și chiar mai mult, avea o viziune personală asupra naturii realității, viziune pe care, din motive personale și greu de descoperit astăzi, era hotărât să o opună viziunii „științifice" asupra lumii, despre care credea pe bună dreptate că se impune din ce în ce mai mult, pe zi ce trece. Nu este deloc surprinzător faptul că a fost în mare măsură greșit înțeles, pentru că, de fapt, poziția lui este foarte dificil de interpretat în mod consistent. Din cauza convingerilor sale metafizice stranii, nu poate fi privit ca fiind *doar* un prieten și apărător al simțului comun; și totuși, de vreme ce atașamentul său față de „simțul comun" a fost, în felul său, atât autentic, cât și justificat, el nu poate fi văzut nici ca fiind *doar* un metafizician foarte speculativ. El a fost de fapt ambele și, în plus, un apologet al religiei. Pentru înțelegerea corectă a poziției sale este esențial să observăm intuiția și ingenuitatea care i-au permis să facă ca aceste trei ipostaze în care s-a prezentat să stea (cel puțin la prima vedere) atât de firesc laolaltă.

III

Cred că nu este o nedreptate excesivă față de Berkeley dacă spunem că ale sale concepții s-au dezvoltat parazitar pe cele ale lui Locke. Cu siguranță că el ar fi putut, în principiu, să ajungă exact la ideile la care a ajuns de fapt, chiar dacă Locke n-ar fi existat niciodată; în realitate, însă, a fost stimulat în primul rând de studierea lucrărilor lui Locke și, teoretic vorbind, poziția sa poate fi cel mai ușor înțeleasă dacă este privită ca rezultat al unui amendament foarte simplu, dar bogat în implicații, la adresa viziunii lockeene. Prin urmare, este esențial să începem cel puțin cu o schiță a poziției lui Locke.

Un motiv major în filozofia lui Locke era dorința de a extrage implicațiile filozofice ale realizărilor din știința secolului șaptesprezece. Locke credea că este dincolo de orice îndoială faptul că natura și operațiile lumii materiale sunt în mod fundamental de factură mecanicistă, iar materia, la scara grosolană la care suntem noi capabili să o percepem, are o structură „corpusculară" sau atomică — fiind alcătuită din aglomerări de nenumărate „particule insensibile", care acționează unele asupra altora și asupra organelor noastre de simț în mod mecanic, „din impuls", „singurul fel în care putem concepe funcționarea corpurilor". Locke era atât de încrezător în adevărul fundamental al teoriei atomiste curente, oarecum primitive, asupra materiei, încât a introdus-o în definiția sa dată „esenței reale" a lucrurilor materiale. Adică, dacă întrebăm ce *face* în mod fundamental ca un obiect de un anumit gen să fie un obiect de acel gen sau în ce constă în cele din urmă faptul de *a fi* un obiect de acel gen, trebuie

să răspundem, potrivit concepției lui Locke, că este vorba de structura sa atomică — dispozițiile, mișcările și interacțiunile acelor „părți insensibile" ale sale. Toate acestea au implicații importante atât pentru percepție, cât și, în consecință, pentru cunoaștere.

Teoria lui Locke despre percepție este în mare măsură doar o reproducere a doctrinei expuse în lucrările științifice din acea perioadă. Organele de simț, se presupunea la acea vreme, sunt stimulate mecanic în actul percepției, fie printr-un contact efectiv cu un „obiect exterior", fie, ca în cazul vederii, de „particule insensibile" emise sau reflectate de obiectul respectiv: acest stimul mecanic era apoi transmis, prin intermediul nervilor corespunzători, către creier. Însă atunci când stimulul ajunge la creier se petrece ceva foarte diferit; în acest stadiu, cauza mecanică produce un efect non-mecanic, adică apare „în minte" ceea ce Locke numește o „idee" sau, mai precis, o „idee de senzație". Dar — și acesta este un punct esențial — în viziunea lui Locke a avea o idee în minte *nu* înseamnă, așa cum ne-am putea aștepta, a deveni conștient de acel obiect din lume de la care a provenit stimulul inițial; a avea o idee înseamnă a fi conștient *de idee*; și este o trăsătură esențială a doctrinei lui Locke aceea că, strict vorbind, noi suntem direct conștienți *numai* de idei din mințile noastre. Aceste entități mintale, singurele obiecte de care suntem direct conștienți, „reprezintă" pentru noi acele obiecte exterioare din ale căror operații se presupune că provin: noi nu putem fi direct conștienți de obiectele exterioare ca atare.

Aici se ridică o întrebare: oare ideile care apar „în mințile noastre" reprezintă *precis*, *veridic*, lumea exterioară care este considerată drept cauza lor? Este

oare lumea așa cum ne-o reprezintă ideile noastre? Locke susține că în anumite privințe este, iar în altele nu. În acest context, el trasează celebra distincție între calități *primare* și *secundare*: primele, argumentează el, sunt realmente „în" obiectele exterioare, însă cele din urmă, deși „în mod eronat" le considerăm de regulă „calități reale" ale obiectelor, strict vorbind nu sunt altceva decât moduri în care se întâmplă ca obiectele să afecteze astfel de organisme înzestrate cu simțuri cum suntem noi. Conținuturile reale ale lumii fizice sunt de fapt solide, întinse, în mișcare, având anumite mărimi, forme și greutăți; în schimb, din cauza naturii sensibilității noastre, ele doar *ne apar ca fiind* colorate, sau mirositoare, sau calde, ca emițând sunete, sau ca având gust. *Cauza* reală a acestor aparențe care ne sunt date nouă (ca și a oricăror altora) este pur și simplu „volumul, figura, textura și mișcarea" acelor „părți solide" ale materiei.

Întorcându-ne acum la problema cunoașterii, Locke se află într-o oarecare dificultate. Mai întâi, este dificil de înțeles cum putem susține în mod legitim că noi cunoaștem *ceva* despre „lumea exterioară" dacă, așa cum susține Locke, noi nu suntem niciodată direct conștienți de nimic altceva decât de ideile din mințile noastre. Așa cum vom vedea, Berkeley insistă, pe bună dreptate, foarte mult asupra acestui aspect; însă Locke, deși destul de stânjenit de această dificultate, o ascunde cu observația optimistă că, în ceea ce privește cunoașterea despre lumea exterioară, noi avem „atât de multă certitudine pe cât avem nevoie potrivit condiției noastre". El stăruie totuși cu o anumită încântare sumbră asupra a ceea ce consideră drept obstacole de netrecut în calea unei cunoașteri extinse: în viziunea

sa, ceea ce este cu adevărat esențial în lucrurile materiale este structura atomică infinitezimală a „părților insensibile" din care sunt alcătuite, și aici îl urmează pe Newton în convingerea pesimistă că noi nu doar că nu cunoaștem, dar în principiu nu putem cunoaște niciodată nimic despre această structură. Simțurile noastre sunt adaptate numai pentru percepția obiectelor de o anumită mărime, prin urmare, crede Locke, *taina* lumii naturale ne este în principiu și pentru totdeauna inaccesibilă. Este cert că în anumite privințe „ideile de senzații" pe care le avem ne reprezintă greșit caracterul real al lumii fizice; și deși, în concepția lui Locke, noi suntem îndreptățiți să credem în genere că lumea fizică are realmente calități primare, acele detalii foarte fine care ne-ar oferi o cunoaștere științifică autentică vor rămâne pentru totdeauna dincolo de posibilitățile noastre.

În sfârșit, trebuie să aruncăm cel puțin o privire și asupra confruntărilor oarecum disperate ale lui Locke cu conceptul de *substanță*; pentru că aici apar două aspecte asupra cărora Berkeley s-a concentrat cu multă râvnă. Ce este *substanța*, întreabă Locke? Este acel ceva căruia îi aparțin *calitățile*. Și trebuie ea să existe de vreme ce noi nu putem presupune, în mod inteligibil, calitățile pur și simplu existând ca atare, de sine stătător, *sine re substante*. Dar ce este substanța însăși? Locke crede că noi nu putem răspunde la această întrebare, pentru că a spune ceva despre substanță înseamnă în mod inevitabil a-i atribui o anumită calitate, și aceasta nu ne aduce mai aproape de a spune ce *este* ea. Locke rămâne astfel cu ideea brută de substanță ca fiind „ceva, nu știu ce" — acel lucru neperceptibil,

indescriptibil despre care tot ce putem spune că e acel ceva căruia îi aparțin calitățile sau în care rezidă acestea.

Ei bine, această concluzie îl duce pe Locke la încă o dificultate. El dorea să susțină, din motive generale, că există două tipuri sau soiuri de substanțe — substanța „materială", acel ceva căruia îi aparțin în cele din urmă toate calitățile lucrurilor materiale, și substanța „imaterială", în care rezidă astfel de proprietăți ne-materiale cum sunt conștiința, senzația și capacitatea de a gândi. Însă Locke observă, în mod corect, că nu poate avea nici un temei pentru a susține această opinie. Dacă tot ce putem spune despre substanță e că ea este „ceva, nu știm ce", nu putem avea nici un temei pentru a spune că există două soiuri de substanțe; pentru a spune acest lucru ar trebui să știm că cele două soiuri diferă într-un anume fel; și nu putem ști acest lucru de vreme ce despre substanță nu putem ști nimic. Locke descoperă astfel că, deși nu acceptă acest lucru, el nu poate respinge supoziția că *aceeași* substanță care „suportă" calitățile materiei ar putea să aibă și conștiință, senzații și puterea de a gândi: cu alte cuvinte că s-ar putea să existe doar un *singur* lucru, „nu știm ce", și nu, așa cum presupune el, două.

IV

Așadar, aceasta este, într-o schiță foarte sumară, doctrina asupra căreia a meditat Berkeley în decursul studiilor sale din colegiu. El a ajuns foarte repede la concluzia că era o doctrină în același timp periculoasă, ridicolă și detestabilă. Să vedem acum de ce.

Credea că este periculoasă în primul rând pentru motivul că părea să ofere pretexte în favoarea scepti-

cismului religios. Concepția lui Locke se sprijinea foarte ferm pe ideea newtoniană, pe care o accepta în întregime, că universul fizic este un uriaș sistem mecanic de corpuri în mișcare care acționează și interacționează în conformitate cu legi mecanice care pot fi formulate riguros. Ce loc mai are aici Dumnezeu? Acceptă oare newtonienii nevoia „acestei ipoteze"? Locke însuși, care nu era un necredincios, acceptase, fără să o pună în discuție, ideea că Dumnezeu era creatorul acestei mașinării uriașe și că El a pus-o, ca să spunem așa, în mișcare. Însă cu siguranță că această presupunere era discutabilă, din perspectiva principiilor sale. Să admitem că s-ar fi sugerat că universul *există dintotdeauna*. Evident că Locke nu putea spera să poată respinge această opinie; dar dacă nu putea, n-ar mai fi avut cu siguranță nici un temei pentru a presupune că există Dumnezeu. Dacă universul nu a fost creat, nu mai era nevoie de nici un Creator; dacă universul s-ar fi aflat într-o mișcare mecanică dintotdeauna, atunci nu se mai putea presupune că a fost pus în mișcare de un act divin. Așadar, din perspectiva principiilor lui Locke, este foarte ușor să conchidem că existența lui Dumnezeu este pur și simplu o presupoziție redundantă.

Ce putem spune acum despre suflet? Locke presupunea, într-adevăr, că universul cuprindea, pe lângă materie, substanțe „imateriale", minți sau suflete. Dar el fusese obligat să mărturisească că sistemul său nu oferă nici un temei pentru această presupunere și că, atât cât putea el arăta, conștiința ar putea să fie doar o proprietate a materiei. Însă, chiar dacă nu este și absolut necesar, se poate conchide foarte ușor de aici că conștiința poate să dispară definitv o dată cu moartea corpului, sau cel puțin că nu putem avea nici un temei

pentru a crede că supraviețuiește ceva după dispariția corpului.

Berkeley credea cu tărie (așa cum cred oamenii adesea) că propria sa epocă le depășea aproape pe toate celelalte în privința viciilor și depravării, în căutarea fără scrupule a plăcerilor, în neglijarea nesăbuită a datoriei publice și personale. Credea că toate acestea provin în întregime dintr-o șubrezire generală a credinței religioase, și considera că această șubrezire poate fi direct atribuită răspândirii viziunii mecaniciste, „corpusculariste" asupra universului, inventată de oamenii de știință și popularizată, printre alții, de Locke. Nu-i acuza totuși pe Newton și Locke că ar fi fost necredincioși, dar era convins că ei propagaseră doctrine a căror tendință *trebuie* să fie aceea de a promova necredința în rândul altora. Pentru că alți oameni pot fi foarte ușor dispuși să extragă din aceste doctrine acele implicații ateiste pe care Newton și Locke nu le-au trasat totuși, dar pe care nu le-au putut stăvili.

Astfel că această aptitudine de a induce scepticismul religios i-a părut lui Berkeley foarte periculoasă; însă el credea în același timp că poziția lui Locke oferă sprijin și unui alt soi de scepticism, care nu era periculos, dar se putea demonstra că este absurd. În această privință, aspectul crucial este modul în care Locke distingea ideile din mințile noastre, de care noi suntem cu adevărat conștienți, de *obiectele* din lume pe care ideile noastre ni le „reprezintă". Astfel, el a argumentat, mai întâi, că obiectele nu sunt cu siguranță exact așa cum ne-ar face să credem ideile noastre; pentru că, deși ele au într-adevăr calități primare, calitățile secundare cum ar fi culoarea nu sunt de fapt deloc „în" obiecte. Berkeley respinge această concluzie

pe două temeiuri. În primul rând, lui i se pare de-a dreptul ridicol să presupunem, așa cum spune el, că „frumusețea vizibilă a creației" nu este altceva decât o „falsă strălucire iluzorie" și că, de pildă, florile din grădinile noastre nu sunt de fapt colorate și, în realitate, nu au nici un parfum: Locke recunoscuse că viziunea sa le va părea multora a fi „foarte extravagantă", dar este mai rău decât atât, susține Berkeley — este o jignire grosolană la adresa bunului-simț comun. Însă, în al doilea rând, Locke nu avea de fapt nici un temei pentru a face o astfel de distincție. El desprinde, ca să spunem așa, calitățile secundare de obiecte, observând că, sub aspectul pe care ele îl conferă, obiectele pot *apărea diferit* dacă condițiile de observare sau starea observatorului sunt diferite: starea luminii poate provoca schimbarea culorilor aparente, apa pare mai rece pentru o mână caldă decât pentru una rece, și așa mai departe. Însă Berkeley observă, foarte corect, că exact același lucru este valabil și despre calitățile primare: schimbarea unghiului de observație poate determina schimbarea formei aparente, viteza aparentă este afectată de distanța noastră față de obiectul aflat în mișcare, și așa mai departe. Așadar, distincția lui Locke este atât lipsită de temei, cât și de-a dreptul absurdă așa cum se prezintă.

Dar ce este mai grav abia urmează. Să presupunem că ridicăm din nou întrebarea trecută cu vederea de Locke: cum poate *ști* el că ideile noastre reprezintă fidel obiectele în anumite privințe, iar în altele nu? Dacă vreau să știu în ce măsură un portret se aseamănă fidel cu modelul, trebuie să privesc modelul și să-l compar cu portretul. Însă principiile lui Locke interzic complet această operație. Noi suntem conștienți re-

almente *numai* de propriile noastre idei; astfel, deși putem foarte bine să spunem dacă o idee se aseamănă cu vreo altă *idee*, nu putem avea nici un temei pentru a susține că ideile sunt în *vreo* privință asemănătoare, sau nu, cu „obiectele exterioare". Acestea din urmă sunt pur și simplu inaccesibile cercetării noastre; în consecință, dacă s-ar ridica sugestia sceptică că „lumea exterioară" este, poate, *în întregime* deosebită de felul în care o reprezintă ideile noastre, Locke ar fi neputincios; principiile sale nu i-ar permite să dea nici o replică. Dar nu trebuie oare condamnat drept ridicol orice sistem care permite presupoziția ridicolă că s-ar putea ca noi să nu știm nimic despre lumea materială?

Dar și mai rău — din perspectiva principiilor lui Locke, însăși *existența* „lumii exterioare" trebuie să fie pe de-a întregul nesigură. Singurul lucru de care sunt conștient este reprezentat de ideile din mintea mea; și dacă este așa, ce temei pot avea pentru opinia că există și altceva de care eu nu sunt niciodată conștient? Locke insistă, și pe bună dreptate, că noi trebuie să presupunem că ideile noastre au cauze; ele apar, fie că ne place, fie că nu, și nu sunt deloc sub controlul nostru. Dar aceasta nu oferă nici un temei pentru presupoziția specifică lui Locke că ideile noastre sunt cauzate de „obiectele exterioare"; am putea avea temeiuri pentru această presupoziție doar dacă, pe lângă faptul de a fi conștienți de propriile noastre idei, am mai putea observa și acțiunea cauzală a obiectelor exterioare; numai că, după cum admite cu promptitudine Locke, nu putem face așa ceva. Astfel, Locke rămâne din nou fără nici o replică în fața sugestiei sceptice radicale că în lume probabil nu există deloc obiecte;

însă a lăsa ca această sugestie să rămână fără răspuns este aproape o nebunie. În orice caz, nu este oare ceva complet ridicol în concluzia pe care Locke însuși o mărturisește deschis — anume că ceea ce există cu adevărat în lume, acel lucru căruia îi aparțin calitățile lucrurilor trebuie să acceptăm fără nădejde că este „ceva, nu știm ce" ? Nu pare să fie aproape nici o diferență între „ceva, nu știm ce" și „nimic".

În plus, Berkeley susținea cu tărie că teoria lui Locke nu este deloc o *explicație*. El își propusese să *explice* apariția ideilor din mintea noastră prin referire la acțiunea mecanică pe care „corpurile exterioare", care acționează „din impuls", o exercită asupra organelor noastre de simț și asupra creierului. Dar Berkeley susținea că această explicație eșuează atât în fapt, cât și în principiu. Eșuează în fapt pentru că, așa cum Locke însuși mărturisește, este imposibil să explici *de ce* o anumită agitație a creierului ar trebui să producă un efect de o natură complet diferită — apariția, să zicem, a unei idei de culoare. Presupusa legătură dintre ideile din minte și mișcările din creier era o legătură pe care, așa cum admitea Locke, nu o putem înțelege cu adevărat; dar dacă este așa, atunci cu siguranță că el nu era îndreptățit să pretindă că mișcările creierului *explică* apariția ideilor noastre. Însă la un nivel mai general, Berkeley respinge de asemenea ca neavând nici un conținut explicativ întreaga teorie cu privire la cauzalitatea mecanică: el susținea, de fapt, că termenul „cauzalitate" era folosit în mod nepotrivit în acest context. O cauză adevărată, susținea el, inițiază ceva, face ca ceva să se întâmple; avem exemple de astfel de cauze în exercitarea *voinței*. Însă evenimentele din natură nu determină apariția altor evenimente; un eve-

niment îl precedă pe altul și, atunci când face acest lucru cu regularitate, poate servi drept un *semn* al apariției însoțitorului său obișnuit; dar nu este cauza acestuia, pentru că nu este un agent, nu exercită o voință. Prin urmare, Berkeley susținea că așa-numita cauzalitate mecanică nu era de fapt cauzalitate; aceasta nu menționează nici un agent, nici o exercitare a voinței, ci doar descrie succesiunea regulată a evenimentelor; poate să fie o bună descriere, dar nu este în nici un caz o *explicație*.

Mai există, cred eu, un aspect mai greu de observat în care atitudinile lui Locke și Berkeley față de explicația mecanicistă diferă radical. Pentru Locke, ideea de mecanism era pe de-a întregul satisfăcătoare, era un model de inteligibilitate; îi făcea plăcere să se gândească la obiecte ca la niște „mașinării curioase", să le compare cu ceasornicele, să își imagineze arcurile, pârghiile și rotițele structurii lor interne. Deși pesimist cu privire la posibilitatea obținerii cunoașterii „cu adevărat" științifice, nu avea nici o îndoială cu privire la forma pe care ar avea-o o astfel de cunoaștere — ea ar consta în înțelegerea mecanismelor amănunțite ale naturii. Dimpotrivă, Berkeley considera că noțiunea de mecanism este complet neatrăgătoare. El respingea violent ideea că o astfel de noțiune ar putea explica ceva; ba chiar mai mult, el era deranjat și ostil față de întreaga concepție potrivit căreia natura era o uriașă mașinărie. Considera că este hidoasă, „prostească", contrară adevăratei naturi a experienței noastre, ineptă și potrivnică spiritului omenesc. Așadar, nu numai că a criticat, dar a și urât profund filozofia lui Locke; și orice înclinație a minții care ar fi putut-o îmbrățișa era pentru el dezagreabilă.

V

Acestea erau, prin urmare, temeiurile variate pe baza cărora Berkeley respingea atât de puternic teoriile ilustrului său predecesor. Ostilitatea sa viscerală a fost întărită și mai mult de credința că sistemul lui Locke era într-o contradicție flagrantă cu bunul-simț comun și permitea viziuni „sceptice" intolerabile pentru toți oamenii cu judecată. Această apărare a simțului comun a fost la rândul ei întărită de convingerea că principiile lui Locke erau foarte periculoase pentru religie, deci și pentru morală. Așadar, ce era de făcut? Berkeley credea că soluția tuturor acestor dificultăți era evidentă, foarte ușor de observat și se afla la îndemână; așa cum a scris în caietul său de însemnări, „Mă miră nu sagacitatea de care am dat dovadă în descoperirea acestui adevăr evident și totuși surprinzător, ci mai degrabă mă miră neatenția mea prostească care m-a făcut să nu-l văd mai înainte." Soluția era aceea *de a respinge existența materiei.*

Este ușor de observat cum această strategie părea să rezolve problemele lui Berkeley. În primul rând, a respinge existența materiei însemna a face ca eforturile întortocheate ale lui Locke de a da seama de noțiunea de „substanță materială" să devină inutile; o astfel de idee ar fi pur și simplu eliminată. Mai mult decât atât, dacă nu există o substanță materială, nu există, în sensul în care folosește Locke expresia, nici „corpuri exterioare", iar acesta este un adevărat câștig. Fusese întotdeauna greu de văzut cărui scop puteau servi aceste entități de vreme ce, așa cum a insistat Locke însuși, noi nu putem fi conștienți de ele; pe de altă parte, ele erau cele care ofereau pretextul suficient

și unic pentru scepticism. Dacă existența acestora este respinsă, atunci casele și copacii, mesele și stelele pe care le percepem în lume pot fi *identificate* cu ideile pe care le avem, iar nu *deosebite* de ideile noastre ca fiind cauzele lor îndepărtate și derutant de inaccesibile; și, de vreme ce este mai presus de orice îndoială că noi avem idei, va deveni dintr-o dată dincolo de orice îndoială, așa cum cu siguranță ar trebui să fie, faptul că copacii și casele, mesele și stelele există în realitate și sunt (lăsând deoparte excepțiile firești) așa cum ne apar nouă a fi. Greșeala fundamentală a lui Locke stă în faptul că a dublat lumea — o lume a ideilor pe care noi le percepem realmente și, situată în mod inaccesibil *dincolo* de aceasta, o presupusă altă lume de „corpuri exterioare". Dacă aceste elemente din urmă sunt pur și simplu șterse, cursul real al experienței noastre rămâne așa cum a fost și până acum, însă dispare cu siguranță însăși posibilitatea îndoielilor și chestionărilor sceptice.

Dar, se va obiecta aici, respingând astfel „corpurile exterioare", nu contrazicem oare principiul admis potrivit căruia ideile noastre au *cauze*? Ce determină în mine ideea unei case dacă nu, așa cum presupunea Locke, o casă „exterioară" care există realmente în lume? Însă aici Berkeley insistă că ceea ce numim cauza ideilor noastre nu poate fi cunoscută ca fiind și nici nu poate fi de fapt o „lume exterioară" așa cum o înțelegea Locke. Aceasta nu poate fi cunoscută tocmai pentru că această lume era considerată „externă", inaccesibilă observației; în plus, lucrurile materiale așa cum le descrie Locke nu pot (din motivele schițate anterior) să fie cu adevărat *cauze*. Adevărata cauză a apariției ideilor poate fi doar „o substanță activă necorporală

sau spirituală", prin a cărei *voință* ideile sunt sădite în mințile noastre limitate într-o manieră ordonată, sistematică și rațională.

Aici se va obiecta din nou că ideile nu pot exista „în afara minții"; dacă spunem, așadar, că obiectele *sunt* „colecții de idei", oare nu cumva trebuie să susținem că ele există *doar* atunci când sunt percepute? Cu siguranță, spune Berkeley; dar unde este dificultatea aici? Există fără îndoială și obiecte pe care nu le percepe nici o ființă omenească; dar toate laolaltă sunt percepute de Dumnezeu și există în mintea Lui — acel „spirit omniprezent, infinit", „care face toate lucrurile și prin care există toate lucrurile". „Faptul că descoperirea acestui mare adevăr, care este atât de evident și de apropiat minții omenești este cunoscut de rațiunea atât de puținor oameni, este un exemplu trist al stupidității și neatenției oamenilor care, deși sunt înconjurați de manifestări atât de clare ale Divinității, sunt totuși atât de puțin afectați de ele, ca și cum ar fi orbiți de prea multă lumină."

Așadar, putem observa și mai bine că respingerea existenței „corpurilor exterioare" înlătură orice amenințări la adresa credinței religioase. În lumea „materială" a lui Locke, acea mașinărie presupusă a fi autosuficientă, Dumnezeu îndeplinește doar rolul unui spectator tolerat din întâmplare; în lumea lui Berkeley, din care materia este complet înlăturată, fiecare eveniment natural, fiecare obiect pe care îl percepem, „întregul cor al cerurilor și toate cele ce umplu pământul" sunt efecte imediate și dovezi ale voinței lui Dumnezeu. Dumnezeu nu se află departe, în afara lumii sensibile, ci menține neîncetat și peste tot existența acesteia, care nu poate fi de fapt concepută coerent fără

El. În acest fel, crede Berkeley, noi reușim să obținem dintr-o dată în fața „fiecărei secte jalnice a ateiștilor" cea „mai ușoară și deplină victorie din lume".

În sfârșit, putem scăpa definitiv de coșmarul mecanicismului. Putem susține că nu poate fi în nici un fel adevărat că lumea fizică este doar o parte dintr-o mașinărie gigantică și complicată, de vreme ce corpurile materiale din care se presupune că este alcătuită pur și simplu nu există. Astfel de corpuri nu sunt pur și simplu nicăieri: există doar minți finite și mintea lui Dumnezeu; și Dumnezeu comunică direct cu mințile noastre finite prin intermediul ideilor, a căror ordine, regularitate și „conexiune admirabilă" alcătuiesc „discuția rațională" pe care o poartă Spiritul infinit cu creaturile Sale finite. Toate depind de voința lui Dumnezeu; nu există nici un loc pentru o mașinărie cosmică lipsită de inteligență, hidoasă și absurdă.

VI

Această ultimă afirmație ridică totuși o dificultate majoră: ce poate spune Berkeley despre științele fizice? Firește că pentru Locke aici nu se ascundea nici o dificultate. El acceptase fără să discute, fără îndoială mult prea ușor, că astfel de teorii, precum cea despre structura „corpusculară" a materiei, erau adevărate în mod direct și literal despre obiectele din lume — că materia era literalmente alcătuită din „particule insensibile", cam tot așa cum o clădire este literalmente alcătuită din cărămizi. El considera că fizicianul descoperă direct adevăruri despre lume — adevăruri rafinate, fără îndoială, uneori surprinzătoare și nefamiliare, însă totuși adevăruri în același sens simplu în care sunt ade-

văruri și cele pe care le putem descoperi prin observație obișnuită. Însă este limpede că această perspectivă nu îi este permisă lui Berkeley. Pentru el, teoria corpusculară a materiei nu poate fi adevărată, pentru că în sistemul său nu există nimic *cu privire la care* această teorie să fie adevărată. Așadar, ce poate el spune despre lucrările lui Galileo, Newton, Boyle și ale multor altora?

Când a scris *Principiile* și *Dialogurile*, Berkeley pare să nu fi simțit adevărata povară a acestei dificultăți, iar soluția pe care i-o dă nu este complet satisfăcătoare. Pe scurt, el susține că științele, înțelese corespunzător, nu au nevoie de supoziția că există ceva ce noi nu percepem, și deci pot fi văzute ca referindu-se numai la idei. Rolul savantului, insistă el, nu este acela de a *explica* experiența noastră, ci de a o aduce sub „reguli generale" — adică de a formula generalizări empirice cu privire la cursul actual al experienței noastre. Însă acest obiectiv nu are deloc nevoie de vreo referire la ceva ce noi *nu* experimentăm; și, de vreme ce nu există nimic altceva decât ceea ce experimentăm noi *realmente*, anume idei, orice astfel de referire trebuie să fie nechibzuită și nejustificată. Prin urmare, științele fizice e necesar să fie văzute drept descrieri foarte generale ale lumii observabile; iar față de aceasta Berkeley nu are, desigur, nici o obiecție — în acest sens, din principiile sale „nu poate fi dedus nici un motiv pentru care istoria Naturii nu ar trebui să fie studiată în continuare".

Cu toate acestea, Berkeley a ajuns repede la concluzia că o astfel de strategie nu ar putea funcționa. Era un om mult prea inteligent pentru a se mulțumi multă vreme cu simpla respingere, așa cum a fost la început

înclinat să facă, a tuturor acelor discuții despre un mecanism ascuns, „insensibil" în Natură ca fiind doar o neînțelegere; nu putea să ignore faptul că teoriile „corpusculare" despre materie și lumină erau ambele mult prea fertile pentru a fi respinse cu ușurință și mult prea apropiate de întregul ideal al cunoașterii științifice. Dar încă nu era pregătit să admită că astfel de teorii erau, ca atare, literalmente adevărate; și astfel, cu ingenuitate și un spirit foarte pătrunzător a apelat la o distincție între *faptele* observate ale științei și *teoriile* construite de oamenii de știință pentru a explica aceste fapte. Obiectivul științei, continuă el să susțină, este de a reduce fenomenele observate la „reguli generale"; însă atingerea acestui obiectiv, va argumenta el apoi, este ușurată în mare măsură de adoptarea unor *presupoziții* corespunzătoare. Dacă ne gândim la lumină, de pildă, *ca și cum ar fi* propagată sub forma unui șuvoi de „particule insensibile", atunci diversele manifestări ale luminii pot fi înțelese în cadrul unei teorii posibil a fi formulată simplu în termeni mecaniciști și foarte potrivită pentru realizarea unor măsurători precise și a calculelor matematice. Această perspectivă este cu siguranță utilă; însă, insistă Berkeley, este *utilă dar nu adevărată.* Așa cum scria în tratatul *De motu*, în 1721, „a fi de folos pentru calculele și demonstrațiile matematice este un lucru, iar a lămuri natura lucrurilor, cu totul altul". Astfel că acum Berkeley nu mai ridică obiecții, așa cum a făcut înainte, față de referirile la „particule insensibile" și alte elemente ale presupusei mașinării „corpusculare", imperceptibile. El vede că astfel de referiri servesc unui scop teoretic, mai ales în facilitarea aplicării conceptelor și metodelor matematice precise la fenomenele fizice. Însă teoriile

care rezultă de aici au statutul unor *ficțiuni utile*; sunt invenții folositoare; nu se poate obiecta că el lasă astfel de teorii fără nici un obiect despre care să poată fi adevărate, pentru că, de fapt, nu este nevoie să presupunem că ele ar fi *adevărate*. Ele sunt teorii, nu fapte; iar virtutea unei teorii stă în utilitatea, și nu în adevărul ei.

Firește că motivele pentru care Berkeley a ajuns la această concepție erau neobișnuite și chiar idiosincratice. Totuși, această viziune a sa ascunde o intuiție a cărei semnificație a început abia de curând să fie apreciată la justa sa valoare. Atâta vreme cât teoria fizică păstra, în esență, caracterul relativ simplu familiar lui Locke și contemporanilor săi, cei neinfluențați de preocupările specifice ale lui Berkeley nu vedeau o dificultate prea mare în a construi teoria fizică ca având un caracter pur și simplu factual. În secolul douăzeci însă, complexitatea fizicii teoretice a sporit atât de mult, încât conceptele sale tehnice nu mai pot fi interpretate în termenii unui model simplu; într-adevăr, este o chestiune intens discutată astăzi dacă poate exista *vreun* model fizic consistent care să se potrivească teoriei matematice. Astfel a intrat în atenția teoreticienilor tocmai acea distincție între observație și construcția teoriei asupra căreia Berkeley a insistat cu 250 de ani în urmă; și unii fizicieni de astăzi sunt înclinați să argumenteze, nu fără să întâmpine o opoziție acerbă, exact așa cum a făcut Berkeley, că teoria fizică nu ține de un adevăr factual, ci, în esență, de o înlesnire matematică și predictivă. S-a argumentat asiduu că a accepta această idee înseamnă a reduce intolerabil aspirațiile fizicianului — înseamnă a înlocui un ideal de ingeniozitate cu idealul mult mai precis al căutării ade-

vărului. Şi trebuie să recunoaştem că tocmai acestea au fost în mare parte intenţiile lui Berkeley; nu există nici o îndoială că lui îi displăcea profund marele prestigiu acordat în vremea sa fizicienilor şi dorea să susţină că în realitate aceştia nu au nici un temei pentru a pretinde să fie autorităţi în ceea ce priveşte „natura lucrurilor". În epoca sa, el a eşuat complet în ceea ce priveşte reuşita de a-şi impune propria viziune; însă această viziune nu este sub nici o formă una nerezonabilă, ba chiar, în vremea noastră, ea a câştigat un sprijin general mult mai mare decât a avut vreodată.

VII

Trebuie menţionat pe scurt şi un alt aspect, nu tocmai independent, asupra căruia Berkeley era într-un dezacord vehement faţă de Locke — anume problema „ideilor abstracte", care este tema Introducerii din *Principiile* lui Berkeley.

Aici controversa se referă la chestiunea *înţelesului*. Ce înseamnă în cazul unui cuvânt a fi un termen *general* şi ce înseamnă pentru un termen general a avea un *înţeles*? Răspunsul lui Locke la aceste întrebări este croit după noţiunea de *model* şi după utilizarea unui model. Să luăm, de pildă, termenul general „roz". Mai întâi, consideră Locke, din observarea mai multor lucruri roz, trebuie să „abstragem" acea trăsătură pe care o găsim a fi comună tuturor: lăsând deoparte toate acele privinţe în care un anumit lucru roz poate să difere de un altul — forma, mărimea, textura şi aşa mai departe —, trebuie să ne „formăm" în minte „ideea abstractă" de Roz. Apoi, dacă vrem, putem să-i dăm un nume acestei idei — în acest caz numele de „roz".

Cuvântul „roz", fiind astfel făcut numele unei idei generale, abstracte, devine el însuși un termen general, ideea de Roz fiind „semnificația sa imediată". În sfârșit, noi folosim de fapt termenul general „roz", îl utilizăm pentru a caracteriza alți particulari, întrebuințând ideea abstractă ca un „model"; când observăm că un anumit obiect particular se potrivește sau „se conformează" ideii-model alcătuite în mintea noastră, îi putem aplica de îndată acelui obiect termenul general pe care l-am „anexat" ca nume modelului sau ideii abstracte.

Berkeley respinge această teorie cu o vehemență surprinzătoare, susținând că nu este nici necesară și nici posibilă. Simplificând puțin, putem formula obiecțiile lui în felul următor. În primul rând, explicația termenilor generali prin referire la „idei abstracte" nu este necesară: pentru ca un termen să fie general și să aibă un înțeles, nu este necesar ca el să fie „anexat", ca un nume, vreunui tip special de idee „formată", ci este nevoie doar ca el să fie folosit pentru a „denota indiferent" *orice* lucru dintr-o clasă de lucruri particulare — adică acelea care se aseamănă între ele în ceea ce privește trăsătura considerată importantă. În mod similar, atunci când recunosc un obiect ca fiind roz, nu este nevoie de vreo referire la o „idee abstractă" formată în mintea mea ca un model sau standard pentru Roz; dacă am învățat deja că mai multe obiecte sunt numite „roz", nu trebuie decât să observ că noul obiect este ca *acestea*; nu trebuie să trecem și, de fapt, noi nici nu trecem vreodată prin procesul complicat de „formare" a unui model și de comparare a obiectelor cu *acesta*.

În al doilea rând, o obiecție mult mai gravă este că teoria lui Locke este de fapt imposibilă; pur și simplu nu pot să existe idei-model de genul celor de care are el nevoie. Potrivit teoriei lui Locke, modelul-idee

de Roz instanțiază Roz și nimic altceva; dar poate oare un model de Roz să fie conceput ca nefiind în același timp și ceva întins? Poate fi oare conceput ca neavând o formă și nici dimensiuni? Dar să luăm în discuție în particular ceea ce Locke însuși spune — Berkeley afirmă despre acest pasaj, în caietul său de notițe, că este „lovitura mortală" — despre ideea abstractă de Triunghi. Pentru ca aceasta să servească ca un model al triunghiurilor *în general*, ea nu poate să fie ideea unui triunghi isoscel; dar nici nu poate să fie a unui triunghi echilateral, dreptunghic sau scalen. Pentru a putea juca rolul general de model așa cum cere Locke, se pare că ea trebuie să fie *toate* aceste triunghiuri la un loc, însă nici unul în particular — ea trebuie să fie, așa cum spune de fapt Locke, „totul și nimic" în același timp. Însă este limpede că aceasta este o imposibilitate logică: este logic imposibil ca o figură triunghiulară să nu fie a *nici unuia* dintre genurile posibile de triunghiuri, și este la fel de imposibil ca ea să aparțină *tuturor* speciilor de triunghiuri reciproc incompatibile. Devine astfel clar că, în general, nu pot exista *modele* de genul celor despre care Locke presupune în mod eronat că ar fi necesare pentru a putea înțelege și folosi termenii generali din limbajul nostru. De fapt, conchide Berkeley, pentru aceasta nu este nevoie de nimic altceva decât de exemplarele particulare pe care le experimentăm și de cuvintele pe care le folosim pentru a vorbi despre acestea; generalitatea unui termen general stă în *utilizarea* sa, iar nu în natura specifică a vreunui exemplar special al cărui nume s-ar putea crede, în mod greșit, că ar fi acesta.

Din păcate, Berkeley nu lămurește foarte bine motivul pentru care acordă atât de multă importanță acestei chestiuni — o importanță atât de mare încât o situează

la începutul operei sale principale. Totuși, eu cred că putem să-i atribuim două motive principale, unul foarte general, altul ceva mai specific. În general, se pare că Berkeley considera, fără îndoială pe bună dreptate, că teoria lui Locke despre ideile abstracte era o invitație statornică la o confuzie și perplexitate inutile. Noi înțelegem destul de bine cuvintele pe care le folosim, în cea mai mare parte, atâta vreme cât luăm în considerare situațiile concrete și scopurile obișnuite pentru care le folosim de fapt; nu ajungem în nici o dificultate, de pildă, din cauza cuvântul „timp", câtă vreme ne gândim la situațiile în care ne întrebăm cât este ora, promitem să ne întoarcem repede sau observăm că pentru o rundă de golf este nevoie de mai mult timp decât pentru un ghem de tenis. Cu toate acestea, dacă luăm în serios teoria lui Locke asupra acestui aspect, vom ajunge să credem că adevărata „semnificație" a cuvântului „timp" trebuie să fie considerată drept *ideea abstractă* de Timp, o idee despre care presupunem că este păstrată undeva „în mintea noastră". Începem astfel să bâjbâim, ca să spunem așa, prin propria minte, căutând să punem mâna pe ideea generală abstractă de Timp, să o aducem în fața „ochiului minții". Însă, lucru deloc surprinzător, nu reușim; mintea noastră nu conține absolut nimic despre acest subiect; și de aici putem conchide cu pesimism că noi nu pricepem înțelesul unui cuvânt al cărui înțeles, dacă nu l-am fi căutat în acest fel, ne-ar fi fost totuși complet familiar. Într-un caz mai puțin dificil, probabil că nu nimerim chiar în gol; dar chiar și așa, procesul de bâjbâire prin propria minte, procesul la care teoria lui Locke ne invită în mod firesc, este în mod inerent sortit să sfârșească în *lipsă* de înțelegere, pe câtă vreme

reflecția asupra *utilizărilor* concrete, reale ale termenilor nu.

Dar probabil că există și un motiv mai puțin general decât acesta pentru care Berkeley ar trebui să vrea să respingă mai întâi de toate teoria lui Locke asupra „ideilor abstracte". La urma urmei, era o trăsătură esențială a viziunii lui Locke ideea că foarte multe lucruri din lume sunt *imperceptibile*; noțiunea potrivit căreia *în spatele* ideilor pe care le percepem de fapt se află o lume complicată, în mare măsură doar bănuită, de „corpuri exterioare" cerea în mod esențial ca noi să putem vorbi cel puțin cu sens despre lucruri pe care nu le percepem de fapt niciodată. Locke acceptă această situație fără nici o dificultate; în concepția sa, pentru a înțelege ceea ce spunem trebuie să avem „idei abstracte", dar de vreme ce acestea sunt „formate" de noi și sunt păstrate apoi în mințile noastre, *pe lângă* ideile particulare pe care le dobândim din experiența senzorială, nu există nici un motiv pentru care semnificația lor ar trebui să se restrângă strict doar la ceea ce percepem. Și invers, dacă Berkeley poate arăta imposibilitatea ideilor abstracte așa cum erau înțelese de către Locke, atunci el poate argumenta că a vorbi despre entități imperceptibile *trebuie* să fie lipsit de sens; dacă un termen general are înțeles în virtutea folosinței pe care o are în discurs atunci când vorbim despre vreo clasă de idei particulare, atunci trebuie să fie imposibil să vorbim cu sens despre ceea ce *nu* este o idee particulară — adică despre un lucru presupus a fi imperceptibil. Iar dacă este așa, atunci celelalte obiecții ale lui Berkeley la adresa viziunii despre lume a lui Locke ar fi reîntărite de argumentul cu bătaie lungă potrivit căruia nu este posibil să vorbim cu sens de nimic altceva decât de entitățile pe care le percepem realmente.

Însă Berkeley nu aplică și nici nu poate aplica acest principiu într-un mod absolut consistent. Încă de la început el a recunoscut că nu poate împăca cu acesta propriile sale teze despre „spirite", despre mințile noastre și despre Dumnezeu; pentru că toate acestea sunt ființe care percep, și nu obiecte ale percepției. Astfel el afirmă, destul de vag și fără să clarifice, că pe lângă idei, noi mai avem și „noțiuni" — că știm ce înseamnă a vorbi despre „spirite" și operațiile acestora. Mai mult decât atât, așa cum am văzut, el a ajuns curând la concluzia că noi putem, la urma urmei, să vorbim într-un anume fel cu sens despre ceea ce nu este perceptibil, așa cum facem, de pildă, în fizică; termenii noștri pot căpăta o utilizare teoretică foarte clară, chiar dacă ei nu se referă la nimic din experiența noastră senzorială. Se poate spune astfel că ale sale ascuțite critici la adresa teoriei ideilor abstracte se reduc la o insistență (încă foarte valoroasă) asupra atenției pe care trebuie să o acordăm situațiilor și utilizărilor concrete ale cuvintelor noastre, și o obiecție foarte bine venită față de noțiunea destul de răspândită potrivit căreia „înțelesurile reale" ale acestora ar trebui căutate *în altă parte*, adică smulse din cotloanele minților noastre. Aceasta a fost o lecție pe care, în secolul douăzeci, filozofii au descoperit că este necesar să o învețe din nou cu multă trudă.

VIII

Așadar, a reușit oare Berkeley în ceea ce și-a propus? A reușit el oare, așa cum credea cu atâta tărie, să elimine complet scepticismul filozofic și religios, restabilind în același timp convingerile simțului comun?

Cred că trebuie să ne fie foarte clar că nu a reușit în totalitate. Nu se poate arăta aici — ar fi chiar imposibil de susținut în mod convingător — că propria sa viziune despre „natura lucrurilor" este incorectă; dar trebuie spus cel puțin că, așa cum a simțit majoritatea cititorilor săi, el nu este chiar îndreptățit să pretindă că este sprijinit de „simțul comun". Atunci când a negat existența materiei, a negat-o literalmente; el susținea realmente că nu există nimic altceva decât minți și conținuturile lor, „spiritele" și „ideile" lor. Și firește, dată fiind presupoziția inițială potrivit căreia ideile și numai ideile sunt realmente percepute, el a putut argumenta că o lume în care există numai idei și ființele care le percep ar *arăta* exact la fel ca — nu ar diferi deloc în *aparență* de — o lume presupusă a fi alcătuită din „lucrurile materiale" ale simțului comun; însă el nu prea putea susține că cele două lumi ar fi exact la fel. Mai simplu spus, axioma sa care spune că *esse* este *percipi* sau *percipere*, că a exista înseamnă a fi perceput sau a percepe, este cu siguranță adevărată despre lumea sa, dar falsă despre lumea noastră. Respingerea materiei și păstrarea doar a ideilor îl obligă să susțină că este *autocontradictoriu* să presupunem că există vreun obiect care nu este actualmente perceput; se poate doar spune că viziunea „simțului comun" nu întâmpină nici o dificultate în fața acestei presupoziții. Altminteri, lumea lui Berkeley este, într-un mod foarte clar, realmente *nesubstanțială*, și astfel nu *este* aceeași (oricum ar apărea) cu lumea refractar de substanțială în care presupunem cu toții, de regulă, că trăim. Ar fi nevoie poate de mai multe argumente decât putem aduce aici pentru a susține mai bine această obiecție — cu siguranță că Berkeley nu ar accepta-o cu

ușurință —, dar eu cred că este o obiecție atât fireas-că, cât și esențialmente solidă.

Însă, s-ar putea întreba, cum poate fi evitată con-cluzia lui Berkeley fără să revenim la acea poziție a lui Locke față de care Berkeley a ridicat pe bună drep-tate atâtea obiecții serioase? Dacă nu ne putem descurca fără lumea „obiectelor externe" a lui Locke, putem găsi oare o cale de a întâmpina mai puține dificultăți în-cercând să o acceptăm?

Ei bine, aici trebuie să ridicăm o întrebare esenția-lă pe care nici Berkeley, nici mulți dintre criticii săi nu au luat-o vreodată în considerare. Să ne amintim că una dintre obiecțiile principale ale lui Berkeley la adresa lui Locke era aceea că acesta *dubla* în mod ab-surd lumea: el presupunea că noi n-am putea fi nici-odată conștienți realmente decât de ideile din mințile noastre, și apoi a postulat *în spatele* acestor idei o „lume externă", în mod necesar inaccesibilă. Soluția lui Berkeley a fost aceea de a șterge o jumătate a acestei lumi duble; perplexitățile poziției lui Locke, argumen-ta el, trebuie să dispară dacă negăm pur și simplu exis-tența acestei „lumi exterioare". Însă, dacă facem acest lucru, rămânem cu lumea „imaterială" — alcătuită din spirite și ideile lor — a lui Berkeley; iar aceasta, așa cum am sugerat, este supărător de nesubstanțială. Oare n-ar trebui oare să ne întrebăm aici dacă nu cumva ne-am descurca mai bine eliminând *cealaltă* jumăta-te a lumii duble a lui Locke — adică să respingem nu lumea obiectelor externe, ci presupusul ecran impe-netrabil al „propriilor noastre idei"? Oare n-ar trebui să argumentăm că există într-adevăr obiecte externe, dar că acestea nu ne sunt, așa cum presupunea Locke, inaccesibile — cu alte cuvinte, că în percepție noi suntem

conștienți de *obiecte*, iar nu de propriile noastre idei, că tocmai întrucât le observăm realmente știm că există?

Este adevărat, deși este surprinzător, că Berkeley nu a luat niciodată în considerare această posibilitate. Mai mult, teza că noi percepem numai idei este formulată dogmatic încă de la prima propoziție a *Principiilor*, iar Berkeley nu argumentează nicăieri serios în sprijinul ei. Și totuși, atunci când ajungem să reflectăm la ea, ne dăm seama că este o idee foarte stranie! Există o lungă tradiție de dispute filozofice pe această temă și nu va fi de ajuns să spunem doar că este o *greșeală* pur gratuită a susține că „ideile sau senzațiile" sunt tot ceea ce percepem vreodată. Dar suntem cel puțin îndreptățiți să insistăm asupra faptului că această opinie contrazice toate convingerile noastre comune; suntem îndreptățiți să solicităm argumente puternice construite cu grijă, pentru a putea fi convinși să o acceptăm sau măcar să o luăm foarte în serios. Și cu siguranță nu va fi de ajuns să presupunem încă de la început, așa cum face Berkeley, că această doctrină extraordinară poate fi pur și simplu formulată ca fiind „de la sine înțeleasă" — mai ales că, așa cum putem vedea acum, acceptarea ei ne conduce direct în perplexități filozofice. Fără îndoială Berkeley credea că principiul potrivit căruia noi percepem doar „idei" nu avea nevoie de nici o dovadă, în parte pentru motivul că, cel puțin în această privință, el era de acord cu Locke; dar oare nu cumva tocmai *pentru că* erau de acord asupra acestui aspect ei par să ne impună o alegere între doctrine alternative, noi nefiind înclinați să acceptăm de fapt *nici una* dintre acestea? În filozofie, atunci când doi autori par să ne ofere o alegere între două poziții dintre care nici una nu este acceptabilă, este întotdea-

una o strategie bună să ne întrebăm dacă divergențele dintre cele două poziții nu ascund cumva vreun principiu dubios pe care îl au ambele în comun. În cazul de față, noi nu trebuie să fim de acord nici cu Locke, nici cu Berkeley, *decât dacă* acceptăm, așa cum au făcut amândoi, presupoziția inițială că în percepție noi suntem conștienți *numai* de „propriile noastre idei". Dar nici unul dintre ei — aici trebuie să fiu dogmatic — nu oferă de fapt vreun argument suficient pentru a susține această teză stranie.

IX

Prima lucrare publicată a lui Berkeley, *Eseu pentru o nouă teorie a văzului*, este oarecum diferită de scrierile sale filozofice principale. În această lucrare, el nu urmărește să expună în fața publicului concepțiile sale metafizice generale; „imaterialismul", marea sa teză metafizică, este păstrat cu grijă aici în afara discuției, deși din însemnările sale reiese limpede că la acea vreme — 1709 — era deja perfect convins de adevărul ei. În *Eseu*, preocuparea sa principală vizează natura văzului și înțelegerea corectă a relației dintre teoria văzului și emiterea judecăților care se bazează pe simțul văzului. Berkeley susține în mod corect, apelând la mai multe exemple specifice, că optica fizică și geometrică contribuie foarte puțin la explicarea judecăților bazate pe văz sau la formularea acestora, și oferă mai multe sugestii explicative personale de mare finețe. Teza sa generală asupra văzului — anume că „obiectele specifice" vederii nu sunt, așa cum presupunem în mod obișnuit, obiecte materiale, ci „lumini și culori" — poate da impresia că pregătește calea pentru

doctrina din *Principii*; dar în *Eseu* această teză este pusă explicit în opoziție cu presupunerea potrivit căreia, cel puțin prin simțul tactil, noi luăm contact direct cu lucrurile materiale „din spațiul înconjurător". Această concesie făcută simțului comun — chiar dacă, așa cum pare să fi fost cazul, urma să fie doar una temporară și provizorie — a avut efectul de a atrage o atenție mult mai serioasă și pentru mai multă vreme asupra *Eseului* decât au meritat vreodată, în ochii primilor cititori ai lui Berkeley, *Principiile*.

Felul în care au fost primite de către public *Principiile* l-a tulburat și uimit pe Berkeley. El se considera un prieten apropiat al ortodoxiei religioase; s-a simțit profund revoltat de ceea ce considera a fi implicațiile „sceptice" absurde ale doctrinei lui Locke, și a presupus că a reușit, cu ajutorul simțului comun sănătos, să le respingă. Prin urmare, spera că toți oamenii de bună-credință și toți oamenii cu judecată vor recunoaște imediat forța și meritele argumentelor sale. Însă s-a întâmplat exact pe dos. Unii au crezut că este nebun sau că nici el nu credea cu adevărat în ceea ce spunea; iar alții au crezut că a fost corupt de o înclinație irlandeză către paradox și originalitate cu orice preț; aproape nimeni nu l-a luat în serios. Și, de fapt, nici nu este greu de văzut de ce. Argumentele *negative* ale lui Berkeley — obiecțiile sale specifice la adresa lui Locke — sunt în cea mai mare parte bine susținute și realmente de partea simțului comun; însă teza sa pozitivă, ciudata sa ontologie imaterialistă este, și a fost considerată pe bună dreptate, excesiv de excentrică. Berkeley nu putea înțelege, și fără îndoială că nici nu voia să înțeleagă, cum aceste două aspecte puteau fi separate: el credea cu tărie că ontologia sa idiosincratică era doar reversul

obiecțiilor sale la adresa lui Locke, și astfel, dacă acestea din urmă erau acceptabile, și ea *trebuia* acceptată. Însă cititorii săi care, dacă au existat, cu siguranță că nu au fost mulți, au văzut cu claritate cum și de ce nu putea să fie așa cum credea el și au simțit aproape în unanimitate că nu *putea* să fie așa. Berkeley, presupunând cu oarecare temei că nu a fost înțeles cum se cuvine, s-a adresat din nou publicului cu cea mai mare claritate de care putea da dovadă în *Trei dialoguri între Hylas și Philonous*. Însă meritele argumentelor sale, ba chiar prodigioasa sa ingeniozitate și intuițiile remarcabile au trecut în mare măsură neobservate.

Scrierile mai târzii ale lui Berkeley nu se compară ca importanță cu *Eseul*, *Principiile și Dialogurile*, lucrări pe care le-a terminat până la vârsta de treizeci de ani. Și nici nu sunt la fel de voluminoase. Scurtul tratat în latină *De Motu* (1721), un eseu cu care a candidat — fără succes — pentru un premiu oferit de Academia Franceză de Științe, prezintă interes în primul rând pentru aceea că modifică, așa cum am semnalat mai devreme, concepția sa asupra căutărilor legitime ale omului de știință. Următoarea sa operă de proporții, lungul dialog *Alciphron* (1732), este o apărare elegantă, abilă, populară la un moment dat, dar care a devenit inevitabil oarecum ștearsă și depășită, a versiunii anglicane a creștinismului în fața atacurilor diferitelor secte ale deiștilor și „liberilor cugetători". Lucrarea *Întemeierea teoriei văzului* (1733) își propune să fie o apărare a primei sale lucrări publicate, dar aduce și ea câteva modificări interesante în concepția sa asupra specificului științelor naturii și matematicii. *Analistul* (1734) este și ea dedicată teoriei matematice, iar aici Berkeley a deschis un viespar de

controverse prin concluzia sa polemică potrivit căreia matematica însăși conține confuzii și „mistere" nu mai puțin derutante decât cele imputate religiei de către necredincioși.

Ultima operă filozofică a lui Berkeley, una foarte stranie, a fost *Siris: un lanț de reflecții și cercetări filozofice* (1744). Acest „lanț", ale cărui verigi sunt foarte slab legate între ele, își datorează apariția preocupărilor târzii ale lui Berkeley pentru virtuțile apei gudronate. Lucrarea constă în mare măsură într-o dizertație foarte dezlânată, adesea supărător de speculativă, asupra unei varietăți de subiecte medicale, chimice și fizice. Expunerea unor cunoștințe foarte variate este cu siguranță impresionantă și nu trebuie să uităm, evident, că multe lucruri care astăzi nouă ni se pot părea absurde, sau pur și simplu superstiții, păreau probabil exact invers în urmă cu două sute de ani. Lucrarea conține ecouri ocazionale ale argumentelor „anticorpusculariste" susținute de Berkeley în tinerețe și accentuează puternic preferința sa temperamentală pentru Minte în defavoarea Materiei; din punct de vedere doctrinar, lucrarea este consistentă cu concepțiile sale timpurii. Însă în ceea ce privește stilul, ordinea și claritatea și vigoarea argumentelor este atât de diferită, încât cu greu am putea să credem că este scrisă de una și aceeași mână.

X

Deși operele majore ale lui Berkeley, așa cum am spus, au fost prost primite de public, ele au rămas mereu în atenția filozofilor. Merită observat că marele succesor al lui Berkeley, David Hume, pare să nu fi învățat nimic de la Berkeley și să nu-i fi acordat prea

multă atenție, cu singura excepție a *criticii* sale puternice la adresa doctrinei lui Locke a ideilor abstracte.[1]

Nici Kant nu l-a considerat o figură proeminentă și probabil că nu era foarte bine familiarizat cu scrierile lui, deși îl menționează ocazional în lucrările sale pe „bunul Berkeley". Cu toate acestea, dacă Locke a oferit expunerea clasică a uneia dintre doctrinele tradiționale asupra percepției și lumii materiale, se poate spune că Berkeley a expus, nu mai puțin abil, replica clasică a acesteia; și asupra acestui subiect cei doi au consacrat un model de polemică care a rămas de o importanță majoră în filozofie până în ziua de azi.

O continuatoare a doctrinei lui Berkeley în filozofia secolului douăzeci este teoria cunoscută de regulă sub numele de Fenomenalism. Așa cum doctrina lui Berkeley a fost insuflată de obiecțiile la adresa lui Locke, fenomenalismul apare ca o reacție naturală la unul din descendenții lui Locke, așa-numita Teorie cauzală a percepției. Aceasta susține că obiectele „conștiinței directe" sunt „date senzoriale", acestea fiind privite de regulă, ca și „ideile" din secolul optsprezece, drept entități mentale sau cel puțin ca entități dependente de minte: lucrurile materiale sau obiectele fizice sunt astfel deosebite ca fiind cauzele (cel puțin parțial) apariției datelor senzoriale. La această teză s-a obiectat, în maniera lui Berkeley, că dacă noi suntem conștienți direct numai de date senzoriale și dacă lucrurile materiale sunt deosebite de acestea ca fiind cauzele lor, atunci nu se poate da o explicație satisfăcătoare a felului în care noi am putea ajunge vreodată să avem o cunoaștere a lucrurilor materiale; pentru că

[1] Vezi *Tratatul* lui Hume, Cartea I, Partea I, Secțiunea VII (*n. a.*).

noi nu le percepem niciodată pe acestea, ci percepem numai date senzoriale. Și astfel a părut a fi suficient de natural a se susține în continuare, tot în maniera lui Berkeley, că lucrurile materiale trebuie să fie *identificate* cu datele senzoriale, pentru că numai așa discursul nostru despre lucrurile materiale și cunoașterea acestora pot căpăta inteligibilitate. Această teză care constă în „reducerea" lucrurilor materiale la „fenomene" este cunoscută de regulă, în diversele sale variante, sub numele de Fenomenalism.

Trebuie subliniat totuși că în anumite privințe această teză contemporană diferă esențial de cea a lui Berkeley. Berkeley scria în mod deschis, insistent și sfidător ca ontolog: el susținea că materia, prin urmare și „lucrurile exterioare" ale lui Locke, *nu există*; apoi a susținut că singurele entități care există *realmente* sunt, de fapt, *spiritele* și *ideile* acestora. Mai mult, el credea că este atât necesar, cât și foarte dezirabil a susține că, dacă „întregul cor al cerurilor și toate cele ce umplu pământul" au o existență continuă, atunci trebuie să credem că ele există ca idei „în mintea lui Dumnezeu". Însă urmașa modernă a doctrinei lui Berkeley nu are astfel de implicații teiste, nici, cel puțin în mâinile celor mai rafinați exponenți ai săi, vreun angajament ontologic declarat. Cu alte cuvinte, fenomenalistul nu se înfățișează pe sine ca *respingând* ideea că lucrurile materiale există sau ca susținând că nu există nimic altceva decât date senzoriale. Așa cum spune profesorul A. J. Ayer, „trebuie să fie limpede că enunțul potrivit căruia lucrurile materiale sunt alcătuite din date senzoriale trebuie înțeles ca referindu-se la o relație lingvistică, și nu la una factuală. Ceea ce se susține este pur și simplu că judecățile care sunt exprimate de regulă prin propoziții care se referă la lucruri materiale

pot fi de asemenea exprimate prin propoziții care se referă exclusiv la date senzoriale." Mai mult decât atât, dacă vrem să susținem că lucrurile materiale există chiar dacă nu le percepe nimeni, nu mai apelăm la mintea lui Dumnezeu, ci la „date senzoriale posibile"; iar „includerea datelor senzoriale posibile alături de cele reale printre elementele care alcătuiesc lucrurile materiale trebuie să fie înțeleasă ca însemnând doar o recunoaștere a faptului că unele dintre aceste enunțuri cu privire la date senzoriale vor trebui să fie ipotetice"[1]. Cu alte cuvinte, se presupune că teza fenomenalistă vizează numai înțelesul sau analiza „propozițiilor care se referă la lucrurile materiale". Ea nu intenționează, oficial cel puțin, să fie o teză factuală, să respingă sau să susțină vreo teză cu privire la ceea ce există în lume. Se poate pune însă în discuție și chiar s-a ridicat întrebarea în ce măsură această neutralitate ontologică oficială se observă realmente în practică[2]; dar chiar și formularea sa oficială servește pentru a marca o diferență importantă în ceea ce privește intențiile, în raport cu doctrina lui Berkeley.

Am spus mai devreme că „în secolul douăzeci, filozofii au descoperit că este necesar să [...] învețe din nou cu multă trudă" unele dintre lecțiile conținute în obiecțiile lui Berkeley la adresa doctrinei ideilor abstracte. La începutul secolului douăzeci, G. E. Moore s-a remarcat prin tendința sa de a căuta înțelesurile cuvintelor printr-un soi de scrutare lăuntrică sau printr-o

[1] Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge*, London, 1940, p. 232 (*n.a.*).

[2] O întrebare ridicată în special de J. L. Austen în lucrarea sa *Sense and Sensibility*, Oxford, 1962 (*n.a.*).

scotocire prin conținuturile minții, foarte asemănătoare cu o căutare a ideilor abstracte în sens lockean; tocmai înțelegerea profundă a pericolelor ascunse într-o astfel de tendință a constituit unul dintre motivele care l-au determinat pe Wittgenstein să insiste asupra atenției pe care trebuie să o acordăm *utilizărilor* reale ale cuvintelor. Se poate trasa, în acest sens, o analogie între atitudinea lui Wittgenstein și critica lui Berkeley la adresa lui Locke; dar nu cred că putem vorbi de o filiație istorică. Nu există nici o dovadă că Wittgenstein însuși sau vreunul dintre numeroșii săi admiratori au sesizat vreodată cât de apropiate sunt multe dintre ideile sale de cele pe care le-a prefigurat Berkeley cu mai mult de două secole în urmă.

Probabil că am putea încheia cu observația că o variantă a obiecției ridicate împotriva lui Berkeley este și astăzi foarte pertinentă ca o obiecție împotriva fenomenalismului. Am văzut că doctrina lui Berkeley și-a câștigat o mare parte din forța de convingere din faptul că părea să fie singura alternativă la concepția lui Locke: dacă așa-numitele lucruri materiale nu sunt „colecții de idei", nu suntem oare condamnați să ajungem la cea mai nedorită concluzie, anume că acestea sunt inaccesibile observației, separate de noi, ca să spunem așa, de cortina de fier a propriilor noastre idei? Într-un mod asemănător, fenomenalismul, o doctrină foarte greu plauzibilă ca atare, poate ajunge să pară totuși plauzibil și chiar inevitabil dacă este văzut ca singura alternativă posibilă la teoria cauzală: nu este oare cel puțin mai bine să susținem (în sensul în care am vorbit mai devreme) că lucrurile materiale sunt alcătuite din date senzoriale, decât să susținem că ele sunt cauzele inobservabile, a căror existență este doar de-

dusă, a datelor senzoriale, singurele cu care noi ne confruntăm direct? Am văzut însă că teoria lui Berkeley decurge din respingerea teoriei lui Locke *numai dacă* acceptăm, așa cum a făcut Berkeley fără să ezite, principiul potrivit căruia la nivelul percepției noi nu suntem conștienți de nimic altceva decât de „propriile noastre idei sau senzații"; dacă acest principiu este respins, dificultățile poziției lui Locke pot fi evitate cu un preț mai mic decât cel cerut de acceptarea imaterialismului lui Berkeley. În mod analog, fenomenalismul pare să fie generat în mod firesc de dificultățile teoriei cauzale numai dacă este acceptată presupoziția, comună ambelor poziții, potrivit căreia la nivelul percepției noi suntem conștienți numai de datele senzoriale. La acest nivel preliminar al construcției teoriei trebuie să fim foarte atenți; este necesar să întrebăm cu insistență, chiar cu îndărătnicie, dacă acest principiu are realmente vreun înțeles clar, și dacă da, să ne întrebăm apoi dacă există temeiuri suficiente pentru a presupune că este adevărat, în pofida tuturor consecințelor dificile care decurg din el. Tocmai în acest punct se află cea mai bună șansă de a scăpa din cercul îngust în care, atât de mulți ani și cu atât de mult efort și ingenuitate, s-a zbătut filozofia percepției. S-a zbătut de-a lungul unor direcții trasate de Locke și Berkeley; și nu este deloc o lipsă de respect față de forța și meritele eforturilor depuse de aceștia să sperăm că nu trebuie să fim astfel legați pentru totdeauna de pulpana hainei lor.

G. J. WARNOCK

TRATAT ASUPRA PRINCIPIILOR CUNOAȘTERII OMENEȘTI

Prefață

Ceea ce înfățișez cititorilor în această lucrare, după o îndelungată și anevoioasă cercetare, mi se pare a fi în mod evident adevărat și demn de a fi cunoscut — mai ales de către aceia afectați de scepticism sau care vor să li se ofere o demonstrație a existenței și imaterialității lui Dumnezeu sau a nemuririi naturale a sufletului omenesc. În ce măsură concluziile mele sunt corecte sau nu, îl las cu încredere să decidă pe cititorul imparțial; pentru că nu mă interesează succesul a ceea ce am scris decât în măsura în care este în acord cu adevărul. Însă, pentru ca acesta din urmă să nu fie periclitat, îi cer cititorului să-și amâne judecata, până ce va citi întreaga lucrare cu acel grad de atenție și seriozitate pe care subiectul îl va cere. Deoarece așa cum există anumite pasaje ale lucrării care, luate separat de rest, pot fi foarte ușor înțelese greșit (un lucru ce nu poate fi îndreptat) și pe seama cărora se pot pune cele mai absurde consecințe, care totuși, la o examinare completă, se va dovedi că nu decurg din acestea, la fel, chiar dacă va fi citită întreaga lucrare, în cazul în care acest lucru va fi făcut în grabă, este foarte probabil ca sensul cuvintelor mele să fie înțeles greșit; dar mă mă-gulesc cu gândul că pentru un cititor atent ceea ce am scris va fi pe de-a-ntregul clar și evident. — În ceea ce

privește caracteristica noutății și excentricității pe care unele dintre noțiunile care vor fi prezentate în continuare pot părea să o aibă, nu mai este nevoie, sper, să mă scuz pentru aceasta. Cititorul ar trebui să fie ori foarte puțin înzestrat, ori foarte puțin familiarizat cu științele, ca să respingă un adevăr ce poate fi demonstrat numai pe temeiul că este ceva nou și contrar prejudecăților oamenilor. Toate acestea am găsit de cuviință că trebuie spuse pentru a preîntâmpina, atât cât este posibil, criticile pripite ale acelor oameni care sunt mult prea înclinați să condamne o opinie înainte de a o înțelege cum se cuvine.

Introducere

1. De vreme ce filozofia nu este altceva decât studiul înțelepciunii și adevărului, ne-am putea aștepta, pe bună dreptate, ca aceia care au petrecut cel mai mult timp și au depus cele mai mari eforturi îndeletnicindu-se cu aceasta să se bucure de mai multă pace și liniște a minții, de o mai mare claritate și evidență a cunoașterii, și să fie mai puțin tulburați de greutăți și îndoieli decât orice alți oameni. Deși așa stau lucrurile, vedem că majoritatea celor ignoranți, care umblă pe drumul larg al simțului comun și care sunt la voia dictatelor naturii, se simt foarte bine și nu sunt deloc tulburați. Pentru aceștia, nimic din ce este familiar nu apare ca inexplicabil sau dificil de înțeles. Ei nu se plâng de lipsa dovezilor în favoarea datelor simțurilor și nu sunt deloc în pericol să devină sceptici. Dar, de îndată ce ne îndepărtăm de simțuri și instincte pentru a urma lumina unui principiu superior — pentru a gândi, medita și reflecta asupra naturii lucrurilor, ne năpădesc din toate părțile o mulțime de îndoieli cu privire la lucrurile pe care păream să le înțelegem foarte bine înainte. Prejudecățile și erorile simțurilor ni se înfățișează din toate părțile; și, încercând să le corectăm cu ajutorul rațiunii, ne trezim fără să ne dăm seama atrași în paradoxuri grosolane, dificultăți și inconsistențe,

care sporesc și se adună asupra noastră pe măsură ce avansăm în speculație, până când, la un moment dat, după ce am rătăcit printr-o mulțime de labirinturi complicate, descoperim că ne-am întors de unde am plecat sau, și mai rău, că am căzut într-un scepticism cras.

2. De regulă, ni se spune că acest lucru se întâmplă fie din cauza obscurității lucrurilor, fie din cauza slăbiciunii naturale și a imperfecțiunii intelectului nostru. Se spune așa: „facultățile pe care le avem sunt puține la număr și ele sunt proiectate prin natura lor pentru a susține viața și a ne bucura de ea, iar nu pentru a pătrunde în esența lăuntrică și în alcătuirea lucrurilor. Mai mult decât atât, cum mintea omului este finită, atunci când se apleacă asupra lucrurilor care se împărtășesc din infinit, nu este de mirare că intră în absurdități și contradicții din care îi va fi imposibil să se elibereze vreodată, fiind în natura lucrurilor ca ceea ce este infinit să nu poată fi înțeles de ceea ce este finit."

3. S-ar putea totuși să fim prea nedrepți cu noi înșine atunci când spunem că vina rezidă în facultățile noastre și nu în modul greșit în care le utilizăm. Este foarte greu să acceptăm presupunerea că deducții valide din principii adevărate ar trebui să sfârșească în concluzii care nu pot fi susținute sau care nu sunt consistente. Ar trebui totuși să credem că Dumnezeu a fost mai generos cu fiii omului, astfel încât să nu îi înzestreze cu dorința puternică de a obține o cunoaștere pe care tot el a așezat-o dincolo de posibilitățile lor. O astfel de situație nu ar fi în acord cu metodele firesc binevoitoare ale Providenței, care, oricare ar fi poftele pe care le-a sădit în creaturile sale, le-a dat acestora de regulă și mijloacele care, dacă sunt folosite corespunzător, nu vor întârzia să le satisfacă acele pofte.

Luând în considerare toate acestea, sunt înclinat să cred că acele dificultăți care i-au desfătat pe filozofi și care au blocat calea către cunoaștere trebuie puse în mare măsură, dacă nu chiar în întregime, pe seama noastră — noi suntem cei care am ridicat praful și apoi ne-am plâns că nu putem vedea.

4. Scopul meu este, prin urmare, să văd dacă nu cumva pot să descopăr ce sunt acele principii care au introdus toată îndoiala și incertitudinea, toate acele absurdități și contradicții în mai multe secte ale filozofiei; într-o asemenea măsură încât până și cei mai înțelepți oameni au ajuns să creadă că ignoranța noastră este incurabilă, crezând că ea își are sursa în mărginirea și limitele facultăților noastre. Și este cu siguranță o muncă demnă de cele mai mari eforturi, aceea de a face o cercetare amănunțită a primelor principii ale cunoașterii omenești, de a le examina și întoarce pe toate părțile; cu atât mai mult cu cât s-ar putea să avem unele temeiuri pentru a crede că toate acele piedici și dificultăți, care împiedică și opresc mintea în căutarea adevărului, nu izvorăsc nici din vreo întunecime și încâlceală proprie obiectelor, și nici din vreun defect natural al intelectului nostru, pe cât izvorăsc din anumite principii false asupra cărora s-a tot insistat până acum și care ar fi trebuit să fie evitate.

5. Oricât de anevoioasă și de descurajantă poate părea o astfel de încercare, atunci când mă gândesc la mulțimea acelor oameni mari și de seamă care s-au angajat în astfel de întreprinderi înaintea mea, capăt o speranță — pe baza gândului că cele mai mărețe concepții nu sunt întotdeauna și cele mai clare, și că cel care are o vedere proastă va fi obligat să aducă obiectul cercetării mai aproape, putând astfel, în urma unei cercetări

atente și precise, să observe ceea ce a scăpat unor ochi mult mai ageri.

6. Pentru a pregăti mintea cititorului pentru o înțelegere cât mai lesnicioasă a celor ce urmează, este potrivit să spunem câteva lucruri, folosindu-ne de introducere, despre natura și abuzul limbajului. Lămurirea acestor chestiuni mă face să anticipez, într-o anumită măsură, planul meu, silindu-mă să observ ceea ce pare să fi avut o contribuție foarte mare la confuzia și încâlceala la care a ajuns speculația și ceea ce pare să fi provocat nenumărate erori și dificultăți în aproape toate domeniile cunoașterii. *Și aceasta este opinia potrivit căreia mintea are puterea de a-și forma idei abstracte sau noțiuni ale lucrurilor.* Cel care nu este străin cu desăvârșire de scrierile și disputele filozofilor trebuie să recunoască că o mare parte dintre acestea sunt dedicate *ideilor abstracte.* Acestea sunt considerate a fi, într-un mod foarte special, obiectul de studiu al acelor științe care stau sub numele de logică și metafizică, și al tuturor acelora care fac parte din cea mai abstractă și sublimă educație, în toate acestea fiind foarte greu să descoperim o singură problemă care să nu fie abordată într-o manieră care să presupună existența ideilor în minte și familiaritatea acesteia cu ele.

7. Se acceptă de către toată lumea că în ceea ce privește calitățile sau modurile lucrurilor, acestea *nu există realmente* niciodată în mod individual și separat de celelalte, ci sunt întotdeauna amestecate și combinate laolaltă, mai multe în același obiect. Dar, ni se spune apoi, cum mintea este în stare să *examineze* fiecare calitate în parte, sau separat de celelalte calități cu care este combinată, prin aceasta ea își formează pentru sine idei abstracte. De pildă, prin intermediul văzului un

obiect este perceput ca fiind întins, colorat și în mișcare: mintea desface apoi această idee combinată sau compusă în părțile sale simple și observând-o pe fiecare în parte, separat de rest, își formează ideile abstracte de întindere, culoare și mișcare. Nu înseamnă că este posibil ca mișcarea sau culoarea să existe fără întindere; ci doar că mintea își poate forma prin *abstractizare ideea* de culoare separat de întindere, și ideea de mișcare separat atât de culoare, cât și de întindere.

8. Așa cum spuneam, observând că în cazul întinderilor particulare percepute prin simțuri există ceva care este comun și asemănător în toate cazurile, și altceva care este specific, cum ar fi o anumită formă sau mărime, care le distinge unele de altele, mintea observă separat sau alege ea însăși ceea ce este comun, construind astfel o idee foarte abstractă de întindere, care nu este nici linie, nici suprafață sau solid, care nu are nici o formă sau mărime, ci este complet despărțită de toate acestea. În același fel mintea, lăsând deoparte ceea ce în culorile particulare percepute prin simțuri le distinge pe acestea unele de altele, și păstrând numai ceea ce este comun tuturor, alcătuiește ideea abstractă de culoare, care nu este nici roșu, nici albastru, nici alb și nici nu este vreo altă culoare anume. Tot așa, prin observarea mișcării separat nu numai de corpul mișcat, ci și de traiectoria pe care o descrie și de toate direcțiile și vitezele particulare, este alcătuită ideea abstractă de mișcare, care corespunde în egală măsură tuturor mișcărilor particulare, oricare ar fi acestea, ce pot fi percepute prin simțuri.

9. Și așa cum mintea își formează idei abstracte despre calități sau moduri, tot așa, prin aceeași *precizie* și separare mintală, ea obține idei abstracte despre

ființe și mai complicate, care sunt compuse din și mai multe calități coexistente. De pildă, observând că Peter, James și John seamănă între ei cu privire la anumite proporții comune ale formei și ale altor calități, mintea exclude din ideea complexă și compusă pe care o are despre Peter, James și orice alt om, ceea ce este specific fiecăruia, păstrând doar ceea ce este comun tuturor, și astfel alcătuiește o idee abstractă la care participă în mod egal toți indivizii — separând și eliminând toate acele caracteristici și diferențe care ar putea-o lega de vreo existență particulară. Iar pe această cale se presupune că ajungem la ideea abstractă de *om*, sau, dacă preferați, de *umanitate* sau *natură umană*; este adevărat că din această idee face parte și culoarea, de vreme ce nu există nici un om care să nu aibă o anumită culoare, dar aceasta nu este albul, negrul sau vreo altă culoare particulară, de vreme ce nu există nici o culoare anume la care să participe toți oamenii. Tot astfel, din ideea de om face parte și statura, dar nu este nici statura înaltă, nici cea scundă, nici statura medie din toate staturile particulare. Și la fel în privința tuturor celorlalte caracteristici. Mai mult decât atât, cum există o mare diversitate de creaturi care participă cu anumite părți, dar nu cu toate, la ideea complexă de om, mintea, lăsând deoparte acele părți care sunt specifice oamenilor și păstrându-le numai pe acelea care sunt comune tuturor creaturilor vii, formează ideea de *animal*, care este obținută prin abstractizare pornind nu numai de la toți oamenii, ci de la toate păsările, dobitoacele, peștii și insectele. Părțile componente ale ideii abstracte de animal sunt corpul, viața, simțurile și mișcarea spontană. Prin *corp* se înțelege corp fără vreo formă sau înfățișare anume, de vreme ce nu

există o formă sau o înfățișare comună tuturor animalelor, neacoperită de păr, pene, solzi sau vreun alt înveliș, și nici goală; pentru că părul, penele, solzii și goliciunea sunt proprietăți distinctive ale anumitor animale, și, din acest motiv, ele nu sunt incluse în *ideea abstractă*. În același fel, mișcarea spontană nu poate să fie nici umblatul, nici zborul, nici târâtul; este totuși mișcare, însă este greu de înțeles ce tip de mișcare este.

10. Dacă alți oameni au într-adevăr această facultate de abstractizare, ei sunt cei mai în măsură să spună acest lucru. În ceea ce mă privește, consider că sunt înzestrat cu o facultate de a-mi imagina sau de a-mi reprezenta ideea acelor lucruri *particulare* pe care le-am perceput, și de a le combina și divide după caz. Îmi pot imagina un om cu două capete, sau bustul unui om pe un corp de cal. Pot să mă gândesc la mână, ochi, nas, fiecare în parte luată separat sau izolat de restul corpului. — Dar orice mână sau ochi mi-aș imagina, trebuie să aibă o anumită formă și culoare. Tot așa, ideea de om pe care mi-o formez trebuie să fie ideea unui om fie alb, fie negru, fie arămiu, zvelt sau gârbovit, înalt, scund sau de înălțime mijlocie. Dar nu pot să concep, oricât m-aș strădui, o idee *abstractă* ca cea descrisă mai devreme. — Și îmi este la fel de greu să-mi formez o idee *abstractă* de mișcare separată de un corp în mișcare, o mișcare care să nu fie nici rapidă, nici lentă, nici curbilinie, nici rectilinie; pot spune același lucru și despre toate celelalte idei abstracte. Pe scurt, consider că sunt capabil să abstractizez *într-un singur sens*, ca atunci când mă gândesc la anumite părți sau calități particulare, separate de altele, cu care sunt totuși unite într-un anumit obiect, dar care pot exista

și separat de acestea. Dar neg că aș putea distinge sau concepe în mod separat acele calități care ar fi imposibil să existe în mod separat; sau că mi-aș putea forma o noțiune generală, abstrăgând din lucrurile particulare în maniera descrisă mai înainte — ultimele două fiind modalitățile propriu-zise de *abstractizare*. Și există temeiuri să credem că majoritatea oamenilor vor recunoaște că se află ei înșiși în aceeași situație ca și mine. Majoritatea oamenilor, care sunt simpli și ignoranți, nu pretind niciodată că își pot forma noțiuni prin *abstractizare*. Se spune de regulă că acestea sunt dificile și nu pot fi obținute fără străduință și studiu; de unde putem conchide că, dacă așa stau lucrurile, ele sunt rezervate numai celor învățați.

11. Am să trec acum la examinarea a ceea ce s-ar putea aduce în apărarea doctrinei abstractizării și am să caut să descopăr ce-ar putea fi acel lucru care îi împinge pe oamenii cu firi speculative să îmbrățișeze o opinie care pare atât de îndepărtată de simțul comun. A existat un filozof care abia târziu și-a câștigat faima binemeritată și care a sprijinit fără îndoială foarte mult această opinie, părând să creadă că faptul de a poseda idei generale abstracte este ceea ce stabilește cea mai mare diferență în privința intelectului între om și animal. „Faptul de a avea idei generale", spune el, „este ceea ce stabilește o deosebire perfectă între om și dobitoace și dă seama de o capacitate deosebită la care facultățile dobitoacelor nu pot ajunge nicicum. Deoarece este limpede că nu observăm nici o urmă la acestea cum că ar folosi semne generale pentru idei universale; de unde putem deduce pe bună dreptate că dobitoacelor le lipsește facultatea de abstractizare sau de formare a ideilor generale, de vreme ce nu folosesc

cuvinte sau orice alte semne generale." Și, puțin mai târziu, spune așa: „Prin urmare, cred că putem presupune că tocmai prin aceasta se deosebesc speciile dobitoacelor de oameni, iar aceasta este deosebirea cea mai adecvată prin care ele sunt separate complet și care în cele din urmă le îndepărtează atât de mult de noi. Deoarece, dacă animalele posedă idei, iar ele nu sunt simple mecanisme (așa cum le consideră unii), trebuie să acceptăm că au într-o anumită măsură rațiune. Mie mi se pare evident că unele dintre ele se comportă, în anumite situații, ca și cum ar avea rațiune; dar ele au doar idei particulare, pe care le primesc din simțuri. Cele mai evolute dobitoace sunt prinse între aceste granițe înguste și nu au, cred eu, facultatea de a le lărgi prin nici un fel de abstracție." — *Eseu asupra intelectului omenesc*, b. II, cap. II, § 10 și 11. Sunt de acord cu dragă inimă cu acest autor învățat atunci când spune că facultățile dobitoacelor nu pot ajunge sub nici o formă la abstractizare. Însă în ceea ce privește considerarea acestei trăsături ca fiind proprietatea distinctivă a acestui gen de creaturi, mă tem că, dacă ar fi așa, mulți dintre cei pe care îi socotim oameni ar trece în rândul dobitoacelor. Motivul pentru care ni s-a spus în pasajul de mai sus că nu avem nici un temei pentru a socoti că dobitoacele posedă idei generale abstracte este acela că noi nu observăm la ele nici o folosire a cuvintelor sau a altor semne generale; ceea ce se bazează pe presupunerea următoare — anume că folosirea cuvintelor implică faptul de a poseda idei generale. De unde decurge că oamenii care folosesc limbajul sunt capabili să abstractizeze sau să-și generalizeze ideile. Faptul că acesta este înțelesul spuselor autorului și că acestea sunt argumentele sale reiese mai târziu când el

răspunde la o întrebare pe care a ridicat-o în alt loc: „De vreme ce toate lucrurile care există sunt particulare, cum ajungem noi la termenii generali?" Răspunsul său este următorul: „Cuvintele devin generale prin aceea că sunt făcute semne ale ideilor generale." *Eseu asupra intelectului omenesc*, b. III, cap. 3, § 6. — Însă se pare că un cuvânt devine general prin aceea că este făcut să fie un semn nu al unei idei generale abstracte, ci al mai multor idei particulare, el putând să-i sugereze minții pe oricare dintre acestea fără deosebire. De pildă, atunci când se spune „transformarea mișcării este proporțională cu forța imprimată" sau „orice lucru întins este și divizibil", aceste propoziții se referă la mișcare și întindere în general; și cu toate acestea nu decurge de aici că ele vor sugera gândurilor mele o idee de mișcare fără un corp în mișcare, sau fără o anumită direcție și viteză, sau că ar trebui să concep o idee abstractă generală de întindere, care nu este nici linie, nici suprafață, nici solid, nici mare, nici mic, nici negru, alb sau roșu și nici vreo altă culoare. Tot ceea ce decurge este că oricare ar fi mișcarea *particulară* la care mă refer, fie că este rapidă sau lentă, perpendiculară, orizontală sau oblică, indiferent de obiectul în legătură cu care s-ar petrece ea, axioma cu privire la ea este întotdeauna adevărată. Așa cum este adevărată și cealaltă axiomă despre orice întindere *particulară*, indiferent că este vorba de o linie, de o suprafață sau de un solid, sau că este vorba de o anumită formă sau mărime, sau de alta.

12. Observând felul în care ideile devin generale, putem judeca mai bine și felul în care se întâmplă același lucru în cazul cuvintelor. Aici trebuie să spun că eu nu neg categoric afirmația că există idei generale,

ci doar pe aceea că există idei generale *abstracte*; pentru că, în pasajele pe care le-am citat, acolo unde sunt menționate ideile generale se presupune tot timpul că acestea se formează prin abstractizare, în modul descris în secțiunile 8 și 9. Acum, dacă ar fi să atașăm un sens cuvintelor noastre și să vorbim numai de ceea ce putem concepe, eu cred că am ajunge să recunoaștem că o idee care, luată în sine, este particulară, devine generală prin aceea că este făcută să reprezinte sau să stea pentru toate celelalte idei particulare de același fel. — Pentru a clarifica acest aspect cu ajutorul unui exemplu, să presupunem că un geometru demonstrează metoda de a tăia o linie în două părți egale. De pildă, el trasează o linie de un inch lungime: aceasta, deși este doar o linie particulară, în ceea ce privește semnificația ei este generală, de vreme ce, așa cum este folosită în acest caz, ea reprezintă toate liniile particulare; deci ceea ce se va demonstra în legătură cu această linie va fi adevărat despre toate liniile, sau, cu alte cuvinte, despre linie în general. Și așa cum *această linie particulară* devine generală prin aceea că este transformată într-un semn, la fel și *numele* „linie", care luat la modul absolut este particular, devine general prin aceea că este transformat într-un semn. Și așa cum linia își datorează generalitatea nu faptului de a fi semnul unei linii generale sau abstracte, ci faptului că este semnul tuturor liniilor drepte particulare care pot exista, tot așa și generalitatea cuvântului „linie" trebuie înțeleasă ca derivând din aceeași cauză, anume diversele linii particulare pe care el le denotă în mod egal.

13. Pentru a oferi cititorului o imagine și mai clară asupra naturii ideilor abstracte și utilizărilor pentru care acestea sunt găsite necesare, am să mai adaug încă un

pasaj din *Eseu asupra intelectului omenesc*, care este următorul: — „Ideile abstracte nu sunt atât de clare și ușoare pentru copii sau pentru o minte neexersată cum se poate găsi. Dacă ele par totuși clare și ușor de înțeles pentru oamenii maturi, acest lucru se datorează numai utilizării lor constante și frecvente. Dacă reflectăm cu grijă asupra lor, găsim că ideile generale sunt doar ficțiuni și instrumente ale minții, însoțite de dificultăți, și care nu ni se dezvăluie atât de ușor pe cât ne-am putea imagina. De pildă, nu este oare nevoie de aptitudini și străduințe considerabile pentru a ne forma ideea generală de triunghi (care nu este totuși cea mai abstractă, generală și dificilă idee)? Pentru că nu este vorba nici de un triunghi oblic, nici de unul dreptunghic, nici de unul echilateral, echicrural sau scalen, ci de toate acestea la un loc și de nimic din toate acestea. De fapt, este ceva imperfect care nu poate exista, o idee alcătuită din punerea laolaltă a mai multor părți din câteva idei diferite și inconsistente. Este adevărat că mintea în starea ei imperfectă are nevoie de astfel de idei și se grăbește pe cât poate să le obțină, pentru ușurarea comunicării și lărgirea cunoașterii, către aceste lucruri având o înclinație naturală. Însă există temeiuri să credem că aceste idei sunt un semn al imperfecțiunii noastre. Acest lucru este suficient pentru a arăta că cele mai generale și abstracte idei nu sunt cele cu care mintea ia cunoștință prima dată și cu cea mai mare ușurință și nici cele obținute de cea mai timpurie cunoaștere." — B. IV, cap. 7, § 9. Dacă orice om ar avea facultatea de a-și forma în minte ideea de triunghi în modul descris în acest pasaj, ar fi în van să încercăm să-l convingem că nu este așa și nici nu m-aș încumeta să fac acest lucru. Tot ceea ce doresc este ca

cititorul să se gândească serios dacă are sau nu o astfel de idee. Și aceasta, cred eu, nu este deloc o sarcină grea pentru nimeni. Ce poate fi mai ușor decât să ne inspectăm puțin propriile gânduri și să vedem dacă avem sau putem avea o idee care să corespundă cu descrierea dată în fragmentul de mai sus ideii generale de triunghi — care nu este nici oblic, nici dreptunghic, echicrural sau scalen, ci toate acestea la un loc și nimic din toate acestea?

14. Ni se vorbește în pasajul amintit de dificultățile care însoțesc ideile abstracte, de străduințele și abilitatea necesare pentru a ni le putea forma. De bună seamă că toată lumea acceptă că este nevoie de mult efort și multă strădanie a minții pentru a ne elibera gândurile de obiectele particulare și pentru a le înălța la acele speculații sublime referitoare la ideile abstracte. O consecință firească a tuturor acestora pare să fie faptul că un lucru atât de dificil pe cât este formarea de idei abstracte nu a fost necesar pentru *comunicare*, care este atât de accesibilă și familiară tuturor felurilor de oameni. Dar, ni se spune, dacă aceste idei par ușoare și clare oamenilor maturi, acest lucru se datorează numai faptului că sunt utilizate în mod constant și frecvent. Cu dragă inimă aș vrea să aflu însă în ce moment reușesc oamenii să depășească acele dificultăți care însoțesc ideile abstracte și să intre în posesia acestor ajutoare atât de necesare pentru comunicare. Nu se poate întâmpla atunci când sunt deja maturi, pentru că la maturitate ei nu au dificultăți în a se folosi de ele; prin urmare, nu rămâne decât că este o realizare care are loc în copilărie. Și cu siguranță că, la acea vârstă fragedă, măreața și multipla sarcină de formare a noțiunilor abstracte este o sarcină foarte grea. Nu este oare

greu să ne imaginăm doi copii care nu pot vorbi între ei despre bomboanele, moriștile și celelalte jucării ale lor până ce nu au pus cap la cap împreună nenumărate nepotriviri și și-au format astfel idei generale abstracte pe care le-au anexat fiecărui cuvânt pe care îl folosesc?

15. Și nu cred defel că ele ar fi mai necesare pentru *lărgirea cunoașterii* decât pentru comunicare. Este, știu, un aspect asupra căruia s-a insistat mult, acela că orice cunoaștere și demonstrație se referă la noțiuni universale, lucru cu care sunt în întregime de acord: dar nu mi se pare că aceste noțiuni sunt formate prin abstractizare în maniera presupusă — *universalitatea*, atât cât pot eu să înțeleg, nu constă în natura absolută, pozitivă sau în modul în care este conceput un lucru, ci în *relația* pe care acesta o are cu particularii pe care îi semnifică sau reprezintă; în virtutea căreia lucrurile, numele sau noțiunile, deși prin natura lor sunt *particulare*, sunt făcute *universale*. Astfel, atunci când demonstrez o propoziție despre triunghiuri, trebuie presupus că am în vedere ideea universală de triunghi; dar nu trebuie înțeles din aceasta că aș putea să-mi formez o idee de triunghi care să nu fie nici echilateral, nici scalen, nici echicrural; ci numai că triunghiul particular la care mă refer, nu contează care anume, stă în mod egal pentru toate triunghiurile dreptunghice și le reprezintă pe toate acestea, oricum ar fi ele, și doar în acest sens ideea mea de triunghi este *universală*. Toate acestea sunt foarte clare și nu conțin nici o dificultate.

16. Dar aici se va ridica întrebarea cum putem ști că o propoziție oarecare este adevărată pentru toate triunghiurile particulare, dacă nu chiar prin aceea că

am văzut-o mai întâi demonstrată pentru ideea abstractă de triunghi care corespunde în mod egal tuturor triunghiurilor ? Și aceasta pentru că, deși se poate demonstra că o anumită proprietate corespunde unui anumit triunghi, de aici nu poate decurge că ea aparține în mod egal oricărui alt triunghi, care nu este același în toate privințele cu acel triunghi particular. De exemplu, o dată ce am demonstrat că suma unghiurilor unui triunghi dreptunghic isoscel este egală cu suma a două unghiuri drepte, nu pot să trag concluzia din aceasta că același lucru este valabil în cazul tuturor celorlalte triunghiuri, care nu au nici un unghi drept și nici două laturi egale. Prin urmare, pentru a fi siguri că această propoziție este în mod universal adevărată, trebuie fie să facem câte o demonstrație pentru fiecare triunghi în parte, ceea ce este imposibil, fie să o demonstrăm o dată pentru totdeauna pentru ideea abstractă de triunghi, la care participă în mod indiferent orice triunghi și prin care toate triunghiurile sunt în mod egal reprezentate. — La aceasta eu răspund că, deși ideea pe care o am în vedere atunci când fac demonstrația poate să fie, de pildă, aceea a unui triunghi dreptunghic isoscel ale cărui laturi au o lungime determinată, pot fi totuși sigur că demonstrația se extinde asupra tuturor triunghiurilor dreptunghice, de orice tip sau mărime ar fi. Și aceasta pentru că nici unghiul drept, nici egalitatea, nici lungimea determinată a laturilor nu sunt vizate în demonstrație. Este adevărat că schema pe care o am în vedere cuprinde toate aceste particularități, dar nu se face nici cea mai mică mențiune la acestea în cursul demonstrației. Nu se spune că suma celor trei unghiuri este egală cu suma a două unghiuri drepte pentru că unul dintre unghiurile triunghiului este

un unghi drept sau pentru că laturile care îl alcătuiesc sunt de aceeași lungime. Ceea ce arată în mod suficient că unghiul drept ar fi putut să fie oblic, și laturile inegale și cu toate acestea demonstrația să se susțină în continuare. Și pentru acest motiv eu trag concluzia că ceea ce am demonstrat pentru un anumit triunghi dreptunghic echicrural este adevărat pentru orice triunghi, cu unghi oblic sau scalen, și nu pentru că aș fi demonstrat vreo propoziție pentru ideea abstractă de triunghi. (Aici trebuie recunoscut că un om poate să ia în considerare o figură ca fiind doar triunghiulară, fără să se intereseze de calitățile particulare ale unghiurilor sau de relațiile dintre părți. Până aici el poate abstractiza; dar de aceasta nu va putea constitui niciodată o dovadă că el poate să-și formeze o idee abstractă, generală și eterogenă de triunghi. În același fel, până în acest punct am putea considera că Peter este om sau, tot așa, că el este animal, fără să ne formăm ideea abstractă, mai înainte amintită, de om sau de animal, prin aceea că nu luăm în considerare tot ceea ce este perceput.)[1]

17. Ar fi un lucru fără de capăt și inutil să-i urmăm pe gânditorii de școală, acei mari maeștri ai abstractizării, prin multiplele și variatele labirinturi încâlcite ale erorii și disputei în care au fost duși de doctrina lor asupra noțiunilor și naturilor abstracte. Câte certuri și controverse și ce colb erudit au ridicat toate aceste chestiuni, și ce mărețe câștiguri a obținut din toate acestea omenirea sunt lucruri mult prea bine știute pentru a merita să mai zăbovim asupra lor. Și ar fi fost bine dacă efectele nefaste ale acestei doctrine s-ar fi limitat doar la cei care s-au îndeletnicit în modul cel

[1] Pasaj adăugat la ediția a treia a operei (1734).

mai fățiș cu ea. Atunci când oamenii se gândesc la toate eforturile, mijloacele și resursele cheltuite pentru cultivarea și progresul științelor și la faptul că în pofida tuturor acestora cea mai mare parte dintre ele a rămas în întuneric, incertitudini și controverse care par să nu mai aibă capăt, și chiar cele despre care s-a crezut că sunt susținute de cele mai clare și solide demonstrații conțin în ele contradicții care sunt pentru totdeauna ireconciliabile cu intelectul oamenilor și că, luate toate laolaltă, doar o foarte mică parte dintre ele se dovedește a fi de un real folos pentru omenire, altfel decât oferindu-i acesteia un prilej de distracție și joacă nevinovată — atunci spun: când oamenii iau în considerare toate acestea sunt aruncați într-o deznădejde și un dispreț deplin pentru orice fel de studiu. Dar poate că această situație se va schimba în urma unei cercetări atente a falselor principii care au fost în uz printre oameni, în rândul cărora nu există nici unul, cred eu, care să fi pus o mai mare stăpânire pe firile speculative ca acela al ideilor generale *abstracte*.

18. Voi trece acum la examinarea *sursei* acestei concepții larg răspândite care este, după părerea mea, limbajul. Și cu siguranță că nimic mai puțin cuprinzător decât rațiunea însăși nu ar fi putut fi sursa unei concepții atât de universal acceptate. Adevărul acestei judecăți se bazează, pe lângă alte temeiuri, și pe confesiunea limpede a celor mai capabili apărători ai ideilor abstracte, care recunosc că acestea sunt alcătuite pentru a numi lucrurile; de unde decurge, ca o consecință clară, aceea că, dacă n-ar fi existat un astfel de lucru ca vorbirea sau semnele *universale*, n-ar fi existat niciodată o referire la abstractizare. A se vedea, în acest

sens, b. III, cap. 6, § 9 și alte pasaje din *Eseu asupra intelectului omenesc*. Să trecem acum la examinarea modului în care cuvintele au contribuit la apariția acestei erori. — Mai întâi, se consideră că fiecare nume are, sau ar trebui să aibă, o singură semnificație precisă și bine stabilită; ceea ce-i face pe oameni să creadă că există anumite idei abstracte determinate, care constituie singura semnificație nemijlocită și adevărată a fiecărui nume general și că tocmai prin medierea acestor idei abstracte un nume general ajunge să semnifice un lucru particular. Pe câtă vreme, în realitate, nu există ceva de genul unei semnificații precise și determinate care să fie anexată fiecărui nume general, ci toate acestea semnifică în mod pasiv un mare număr de idei particulare. Această concluzie decurge în mod limpede din ceea ce s-a spus până acum și poate fi înțeleasă cu ușurință de oricine stă să se gândească puțin. Însă la aceasta se va obiecta că fiecare nume care are o definiție este prin aceasta restrâns la o singură semnificație determinată. De exemplu, un triunghi se definește ca fiind „o suprafață plană alcătuită de trei linii drepte", definiție prin care numele ar fi constrâns să denote o singură idee determinată și nu alta. La care eu răspund că în definiție nu se spune dacă suprafața este mare sau mică, neagră sau albă, și nici dacă laturile sunt lungi sau scurte, egale sau inegale, și nici la ce unghiuri sunt înclinate acestea unele în raport cu altele; în aceste privințe pot exista mari deosebiri și prin urmare nu există o singură idee bine stabilită care să limiteze semnificația cuvântului triunghi. Una este să păstrăm același nume în mod constant pentru aceeași definiție, și cu totul altceva să facem ca el să stea întotdeauna pen-

tru aceeași idee; primul lucru este necesar, al doilea este inutil și nerealizabil.

19. Dar, pentru a da și mai multe precizări cu privire la felul în care cuvintele ajung să producă doctrina ideilor abstracte, trebuie să observăm că este o opinie larg răspândită aceea că limbajul nu are alt scop decât comunicarea ideilor noastre și că fiecare nume care are o semnificație stă pentru o idee. Așa stând lucrurile și, în plus, fiind în același timp sigur că anumite nume, care nu sunt totuși considerate lipsite pe de-a-ntregul de orice semnificație, nu semnalează întotdeauna idei particulare conceptibile, se conchide direct din aceasta că ele stau pentru noțiuni abstracte. Faptul că există multe nume în uz printre gânditorii speculativi care nu le sugerează întotdeauna altora idei particulare determinate sau chiar nu le sugerează nimic, este un lucru pe care nimeni nu-l poate nega. Și cu puțină atenție se poate descoperi că nu este necesar (nici chiar în cele mai riguroase raționamente) ca numele care semnifică idei să trezească în intelect, ori de câte ori sunt folosite, ideile pe care au fost desemnate să le reprezinte — în citire și în vorbire numele fiind în cea mai mare parte folosite asemeni literelor în algebră, în care, deși fiecare literă reprezintă o cantitate particulară, totuși, pentru a proceda în mod corect nu este nevoie ca la orice pas fiecare literă să ne trimită cu gândul la acea cantitate particulară pentru care a fost desemnată să stea.

20. În plus, comunicarea ideilor semnalate de cuvinte nu este nici singurul și nici cel mai important scop al limbajului, așa cum se presupune de obicei. Există și alte scopuri, cum ar fi trezirea unui anumit sentiment, încurajarea sau prevenirea unei acțiuni,

inducerea unei anumite stări de spirit — obiective pentru care comunicarea ideilor este de multe ori puțin folositoare și uneori de-a dreptul inutilă, atunci când aceste obiective pot fi atinse și fără ea, așa cum cred că se întâmplă nu rareori în folosirea curentă a limbajului. Îl rog pe cititor să reflecteze de unul singur și să vadă dacă nu cumva i se întâmplă adesea, fie atunci când ascultă, fie atunci când citește un discurs, ca sentimente cum sunt teama, iubirea, ura, admirația, disprețul și altele asemenea să-i apară imediat în minte, doar la perceperea anumitor cuvinte, fără mijlocirea vreunei idei. Este adevărat că, la origine, e posibil ca prin cuvinte să fi fost determinate idei capabile să trezească acele emoții; dar, dacă nu cumva mă înșel eu, se va descoperi că, o dată ce limbajul a devenit familiar, auzirea sunetelor sau vederea literelor este adesea imediat însoțită de acele sentimente care la început au fost deprinse să apară prin intervenția ideilor care sunt omise acum în întregime. Oare nu suntem afectați de promisiunea unui *lucru bun* deși nu avem nici cea mai mică idee cu privire la ce ar putea să fie acest lucru? Sau nu este oare suficientă amenințarea cu un *pericol* pentru a stârni în noi teama, deși nu ne putem gândi la nici un rău particular care ne-ar putea afecta și nu ne putem forma nici măcar ideea abstractă de pericol? Dacă cineva va reflecta puțin de unul singur la toate acestea, sunt convins că îi va apărea în mod evident că numele generale sunt adesea folosite în mod adecvat în vorbire, fără ca vorbitorul să le fi desemnat pentru a marca idei ale sale, pe care să le suscite apoi în mintea ascultătorului. Nici chiar numele proprii nu sunt rostite întotdeauna cu scopul de a ne trezi în minte ideile referitoare la acei indivizi pe care

se presupune că îi numim cu acestea. De exemplu, atunci când un gânditor de școală îmi spune „Așa a spus Aristotel", tot ceea ce pricep eu din aceasta este că el vrea să mă facă să îmbrățișez opinia lui cu respectul și umilința pe care obișnuința consideră că le trezește numelui Aristotel. Și acest efect este adesea atât de repede provocat în mintea celor care sunt obișnuiți să-și încline judecata în fața autorității acestui filozof, încât aceștia nici nu mai apucă să se gândească înainte la persoana, scrierile sau reputația lui. Atât de strânsă și nemijlocită este legătura fixată de obișnuință între *cuvântul* Aristotel și înclinațiile de supunere și acceptare care apar imediat în mințile oamenilor. Se pot găsi nenumărate exemple de acest fel, dar n-are rost să insist asupra unor lucruri pe care oricine le poate afla din propria sa experiență.

21. Cred că am dovedit într-o măsură suficientă imposibilitatea Ideilor abstracte. Am luat în discuție ceea ce au spus în favoarea acestora cei mai capabili susținători; ne-am străduit să arătăm că ele nu sunt de nici un folos pentru atingerea acelor scopuri pentru care se presupune că ar fi necesare. Și, în cele din urmă, le-am descoperit și sursa din care izvorăsc, care este, fără îndoială, limbajul. — Nu se poate nega folosul foarte mare pe care îl aduc cuvintele în sensul că, prin mijlocirea lor, toată acea cunoaștere, dobândită prin străduințile comune ale oamenilor iscoditori din toate timpurile și din toate țările, poate ajunge la îndemâna și în posesia unei singure persoane. Totuși, o mare parte a acestei cunoașteri a fost încurcată și umbrită de *abuzul* care s-a făcut de cuvinte și de modurile generale de a vorbi prin care acestea au fost folosite. De aceea, de vreme ce cuvintele par să aibă o capacitate

atât de mare de a se impune asupra intelectului, oricare ar fi *ideile* pe care le voi lua în considerare, mă voi strădui să *le* examinez simple și goale, ținând departe de gândurile mele, pe cât voi putea, acele *nume* pe care o întrebuințare îndelungată și repetată le-a unit atât de strâns cu acestea; prin acest procedeu mă aștept să obțin următoarele câștiguri:

22. *În primul rând*, voi putea să mă asigur prin aceasta că am scăpat de toate disputele pur verbale — acele buruieni a căror înmulțire a fost, în aproape toate științele, principalul obstacol în calea creșterii cunoașterii adevărate și temeinice. *În al doilea rând*, aceasta pare să fie o cale sigură de a mă feri de rețeaua subtilă și fină a *ideilor abstracte* care a încâlcit și a împotmolit atât de jalnic mințile oamenilor; și aceasta în așa fel încât, cu cât inteligența unui om era mai pătrunzătoare și mai cercetătoare, cu atât mai tare era el ademenit în capcană și mai repede prins în aceasta. *În al treilea rând*, atâta vreme cât îmi voi restrânge gândurile doar la ideile mele eliberate de cuvinte, nu văd cum aș putea cădea cu ușurință în greșeală. Obiectele pe care le voi cerceta le cunosc în mod clar și adecvat. Nu mă pot înșela gândind că posed o idee pe care nu o posed de fapt. Nu este posibil să-mi imaginez că vreunele dintre ideile mele sunt asemănătoare sau diferite și să nu fie într-adevăr așa. Pentru a deosebi potrivirile sau nepotrivirile care există între ideile mele, și pentru a observa care idei intră în alcătuirea unor idei compuse și care nu, nimic nu este mai necesar decât o percepere atentă a ceea ce se petrece în propriul meu intelect.

23. Însă pentru a dobândi toate aceste câștiguri, este nevoie de o îndepărtare totală de amăgirea cuvin-

telor, lucru pe care abia îndrăznesc să mi-l promit mie însumi; atât este de greu să separi ceea ce a fost unit mai înainte și confirmat de o obișnuință atât de îndelungată cum este acea uniune dintre cuvinte și idei. Greutate care pare să fie și mai mult sporită de doctrina *abstractizării*. Căci atâta vreme cât oamenii credeau că ideile erau anexate cuvintelor, nu li se părea deloc ciudat să folosească cuvintele pentru a desemna idei — fiind considerat un lucru imposibil să dai deoparte cuvântul și să păstrezi în minte ideea *abstractă* care, în ea însăși, este imposibil de conceput.

Aceasta mi se pare a fi principala cauză a faptului că acei oameni care le-au recomandat atât de stăruitor altora să se elibereze de orice cuvinte în cursul meditațiilor lor și să contemple numai ideile ca atare nu au reușit ei înșiși să facă acest lucru. Mulți dintre ei erau foarte afectați de opiniile absurde și de disputele inutile care apar din abuzul de cuvinte. Și atunci, pentru a remedia toate aceste rele, ei dădeau sfaturi bune, anume că ar trebui să ne concentrăm asupra ideilor semnificate și nu asupra cuvintelor care le semnifică pe acestea. Însă oricât de bun a fost acest sfat pe care ei îl dădeau altora, este limpede că nu puteau avea ei înșiși o considerație adecvată pentru o astfel de recomandare, de vreme ce credeau că singura întrebuințare nemijlocită a cuvintelor era aceea de a semnifica idei, și că semnificația nemijlocită a fiecărui nume general era o idee abstractă determinată.

24. Însă cum acum toate acestea sunt cunoscute drept greșeli, omul poate cu mai mare ușurință să se ferească de influența cuvintelor. Acela care știe că nu posedă decât idei *particulare* nu se va strădui în zadar să descopere și să înțeleagă ideile *abstracte* care ar fi

anexate numelor. Și acela care știe că numele nu stau întotdeauna pentru idei se va scuti singur de efortul de a căuta idei acolo unde nu există nici una. Ar fi de dorit, astfel, ca fiecare om să depună cele mai mari eforturi pentru a ajunge la o viziune clară asupra ideilor pe care le va lua în considerare, eliberându-le de toată povara și zorzoanele cuvintelor care contribuie atât de mult la orbirea judecății și la perturbarea atenției. În zadar ne ridicăm privirea către ceruri și scrutăm măruntaiele pământului, în zadar cercetăm scrierile oamenilor învățați și căutăm să călcăm pe urmele șterse ale Antichității — tot ce trebuie să facem este să tragem cortina cuvintelor pentru a putea privi copacul curat al cunoașterii, ale cărui fructe minunate se află la îndemâna noastră.

25. Dacă nu ne vom strădui să curățăm principiile prime ale cunoașterii de încâlceala și iluzia provocate de cuvinte, vom putea face raționamente infinite cu privire la ele fără să ajungem la nici un rezultat; vom putea trage concluzii după concluzii și cu toate acestea să nu ajungem niciodată mai înțelepți. Cu cât vom merge mai departe pe această cale, cu atât ne vom pierde mai iremediabil și ne vom încurca tot mai adânc în dificultăți și greșeli. Prin urmare, oricare ar fi cititorul care plănuiește să citească paginile care urmează, îl rog să facă din cuvintele mele un prilej pentru propriile sale reflecții și să se străduiască să ajungă, pe măsură ce citește, la aceeași înșiruire a gândurilor pe care le-am avut eu scriind aceste pagini. Dacă va face acest lucru, îi va fi ușor să descopere adevărul sau falsul în ceea ce spun eu. Va fi astfel ferit de pericolul de a fi înșelat de cuvintele mele și nu va putea cădea în eroare dacă va urmări doar propriile sale idei, goale și descoperite.

Partea I[1]

1. Pentru oricine cercetează obiectele cunoașterii omenești, este evident că acestea sunt fie *idei* imprimate asupra simțurilor, fie sunt obținute prin urmărirea pasiunilor și operațiilor intelectului, fie, în sfârșit, sunt *idei* formate cu ajutorul memoriei și imaginației — prin compunerea, prin divizarea sau prin reprezentarea pur și simplu a ideilor obținute pe căile menționate anterior. — Prin intermediul văzului obțin ideile de lumină și culoare, cu diferitele lor grade și variații. Prin pipăit percep tarele și moalele, căldura și frigul, mișcarea și rezistența, și toate acestea într-o măsură mai mare sau mai mică, în funcție de cantitate sau grad. Mirosul îmi oferă mirosurile; cerul gurii gusturile; iar auzul transmite minții mele sunetele, cu toată diversitatea lor de ton și compoziție. — Și cum multe dintre acestea au fost observate însoțindu-se unele pe altele, ele au ajuns să fie desemnate de un singur nume și astfel să fie considerate un singur LUCRU. De pildă, o

[1] Deși *Principiile* încep cu „Partea I", nu s-au mai publicat ulterior alte părți. La câțiva ani după apariție, Berkeley a mărturisit că a făcut progrese în privința celorlalte părți pe care intenționa să le scrie, dar că a pierdut manuscrisul în timpul unei călătorii în Italia.

anumită culoare, un anumit gust, miros, formă și consistență, fiind observate laolaltă, sunt considerate a fi un lucru distinct, semnificat de numele de *măr*; alte colecții de idei alcătuiesc o piatră, un copac, o carte și alte lucruri sensibile asemănătoare — care, de vreme ce sunt plăcute sau neplăcute, provoacă sentimente de iubire, ură, bucurie, tristețe și așa mai departe.

2. Însă, pe lângă toată această nesfârșită diversitate de idei sau obiecte ale cunoașterii, există, în mod egal, ceva care le cunoaște sau le percepe și care efectuează diferite operații în legătură cu acestea, cum ar fi a le voi, a și le imagina, a și le aminti. Această ființă activă, care percepe, este ceea ce eu numesc MINTE, SPIRIT, SUFLET sau EU ÎNSUMI. Prin aceste cuvinte nu desemnez vreuna dintre ideile mele, ci ceva complet distinct de acestea, ceva în care ele există sau, ceea ce este același lucru, ceva prin care sunt percepute — pentru că existența unei idei constă în a fi percepută.

3. Faptul că nici gândurile, nici sentimentele, nici ideile formate cu ajutorul imaginației nu există fără minte, este un lucru pe care toată lumea îl acceptă. Iar pentru mine este evident că nici diferitele SENZAȚII sau *idei imprimate asupra simțurilor*, oricât de amestecate sau combinate ar fi laolaltă (adică oricare ar fi *obiectele* pe care le compun), nu pot exista altfel decât într-o minte care le percepe — și cred că oricine se interesează de *înțelesul termenului „există" atunci când este aplicat lucrurilor sensibile* poate obține o cunoaștere intuitivă asupra acestui aspect. Spun că masa pe care scriu există, adică o văd și o simt; iar dacă aș ieși din biroul meu ar trebui să spun că a existat — afirmație prin care înțeleg că, dacă aș fi fost în biroul meu,

aș fi putut s-o percep, sau că alt spirit o percepe de fapt acum. Exista un miros, adică a fost mirosit; exista un sunet, adică a fost auzit; o culoare sau o formă, care a fost percepută de văz sau pipăit. Aceasta este tot ce pot înțelege prin aceste expresii și altele asemănătoare. În ceea ce privește existența absolută a unor lucruri necugetătoare fără nici o relație cu faptul de a fi percepute, acest lucru este pentru mine cu totul neinteligibil. Al lor *esse* este *percipi*, și nu este posibil ca ele să existe în afara minților sau a lucrurilor cugetătoare pe care le percep.

4. O opinie răspândită într-adevăr în mod ciudat printre oameni este aceea că munții, casele, râurile, într-un cuvânt toate obiectele sensibile, posedă existență, naturală sau reală, distinctă de faptul de a fi percepute de intelect. Și totuși, oricât de mare ar fi siguranța și consimțirea cu care acest principiu este acceptat în lume, oricine va simți nevoia să-l pună la îndoială va percepe, dacă nu cumva mă înșel eu, că acesta conține o contradicție manifestă. Căci ce altceva sunt obiectele menționate mai înainte dacă nu lucruri pe care le percepem prin simțuri? Și ce altceva percepem pe lângă propriile noastre idei și senzații? Și nu este oare de-a dreptul revoltător ca *vreunul* dintre acestea sau o combinație a lor să existe neperceput?

5. Dacă vom examina mai amănunțit această teză, s-ar putea să descoperim că la origine ea depinde de doctrina *ideilor abstracte*. Căci ce gen de abstracție poate fi mai subtilă decât aceea de a distinge *existența* obiectelor sensibile de faptul de *a fi percepute*, astfel încât să le concepem ca existând nepercepute? Lumina și culorile, căldura și frigul, întinderea și formele — într-un cuvânt toate lucrurile pe care le vedem și simțim

— ce sunt ele oare dacă nu tot atâtea senzații, noțiuni, idei sau impresii ale simțurilor? Și este oare posibil, chiar și numai în gândire, să separăm vreuna dintre acestea de percepție? Pentru că mie mi se pare la fel de imposibil pe cât este să separi un lucru de el însuși. Aș putea într-adevăr să separ în gândurile mele, sau să le concep separat unele de altele, acele lucruri pe care, poate, nu le-am perceput niciodată prin simțuri ca fiind astfel divizate. Așadar, îmi pot imagina corpul unui om fără membre sau pot concepe mirosul unui trandafir fără să mă gândesc la trandafirul ca atare. Până aici, sunt de acord, pot abstractiza — dacă mai poate fi numită *abstractizare* această operație care se extinde numai până la a concepe separat obiecte care pot exista așa în realitate sau care pot fi chiar percepute astfel din când în când. Dar capacitatea mea de a concepe sau de a-mi imagina nu se poate extinde dincolo de posibilitatea existenței reale sau percepției. Deci, de vreme ce mi-e imposibil să văd sau să simt ceva fără să am o senzație reală a acelui lucru, îmi este la fel de imposibil să concep în minte orice lucru sau obiect sensibil separat de senzația sau perceperea sa.

6. Unele adevăruri sunt atât de aproape și de evidente pentru minte, încât nu trebuie decât să deschidem ochii pentru a le vedea. Un astfel de adevăr este și acela important că întregul cor al cerurilor și toate cele ce umplu pământul, într-un cuvânt toate acele corpuri care compun măreața alcătuire a lumii, nu au subzistență în afara minții — acela că pentru toate acestea *a fi* înseamnă *a fi perceput sau cunoscut*; și că, în consecință, atâta vreme cât ele nu sunt percepute de mine, sau nu există în mintea mea sau a vreunui alt spirit

creat, fie nu există deloc, fie subzistă în mintea vreunui Spirit Etern — fiind complet lipsit de noimă și implicând toate absurdităţile abstractizării faptul de a atribui vreunei singure părți dintre acestea o existență separată de spirit. Pentru a se convinge de acest lucru, cititorul nu trebuie decât să reflecteze și să încerce să separe în minte *ființa* unui lucru sensibil de faptul de *a fi perceput*.

7. Din cele spuse decurge în mod evident că nu există altă substanță decât SPIRITUL, sau *ceea ce percepe*. Dar, pentru a demonstra mai limpede această concluzie, să considerăm calităţile sensibile cum ar fi culoarea, forma, mișcarea, mirosul, gustul etc., adică ideile percepute de simțuri. Ei bine, o idee care există într-un lucru neperceput este o contradicție evidentă; pentru că a avea o idee este totuna cu a percepe; prin urmare, acel lucru în care există culoare, formă etc. trebuie să le perceapă pe acestea; deci este clar că nu poate exista nici o substanță necugetătoare sau un *substratum* al acestor idei.

8. Dar, ați putea spune, deși ideile însele nu există separat de minte, totuși pot exista lucruri ale căror copii sau asemănări sunt acestea, lucruri care există separat de minte într-o substanță necugetătoare. La care eu răspund că o idee nu se poate asemăna cu altceva decât cu o altă idee; o culoare sau o formă nu se poate asemăna decât cu altă culoare sau formă. Dacă ne examinăm câtuși de puțin propriile gânduri, o să descoperim că este imposibil să concepem o asemănare cu excepția unei asemănări între idei. Și, încă o dată întreb, acele presupuse modele sau lucruri exterioare ale căror imagini sau reprezentări sunt ideile noastre sunt ele însele perceptibile, sau nu? Dacă sunt, atunci

înseamnă că nu sunt altceva decât idei și am ajuns iarăși la concluzia noastră; dar dacă veți spune că nu sunt, aștept să mi se arate că are sens să spunem că o culoare este asemănătoare cu ceva care este invizibil, că tarele sau moalele sunt asemănătoare cu ceva care este intangibil; și tot așa și în ceea ce privește restul.

9. Există unii care fac o distincție între calități *primare* și *secundare*.[1] Prin cele dintâi ei înțeleg întinderea, forma, mișcarea, repaosul, soliditatea, impenetrabilitatea și numărul; prin cele din urmă ei se referă la toate celelalte calități sensibile, cum ar fi culorile, sunetele, gusturile și așa mai departe. Ei recunosc că ideile pe care le avem despre acestea din urmă nu sunt copii ale unor lucruri care există în afara minții sau care există nepercepute, în schimb ideile pe care le avem despre calitățile primare sunt într-adevăr copii sau imagini ale lucrurilor care există în afara minții, într-o substanță necugetătoare pe care ei o numesc materie. — Prin materie trebuie să înțelegem astfel *o substanță inertă, lipsită de simțuri, în care subzistă de fapt întinderea, forma și mișcarea.* Însă din ceea ce am arătat deja reiese limpede că întinderea, forma și mișcarea sunt doar idei care există în minte, că o idee nu se poate asemăna decât cu o altă idee și că, prin urmare, nici ele și nici arhetipurile lor nu pot exista într-o substanță care nu percepe. Deci este limpede că până și noțiunea de *materie* sau *substanță corporală* cuprinde în sine o contradicție.

10. Cei care susțin că forma, mișcarea și restul calităților primare sau originare există într-adevăr în afara minții, în substanțe necugetătoare, recunosc în același

[1] Locke: vezi *Eseu*, b. II, cap. 8.

timp că sunetele, culorile, căldura, frigul și toate celelalte calități secundare nu există astfel — acestea, ne spun ei, sunt senzații care există numai în mintea noastră, care depind și sunt provocate de diferitele mărimi, consistențe și mișcări ale particulelor minuscule de materie. Și ei consideră că acesta este un adevăr neîndoielnic, a cărui demonstrație nu admite nici o excepție. Ei bine, dacă este sigur că acele calități originare sunt inseparabil unite cu celelalte calități sensibile și nu pot fi separate de acestea, nici măcar în gândire, decurge în mod evident că ele există numai în minte. Acum aș dori ca oricine să reflecteze și să încerce, prin orice efort de abstractizare, să conceapă întinderea și mișcarea unui corp separat de celelalte calități sensibile. În ceea ce mă privește, văd limpede că nu-mi stă în putință să formez ideea unui corp întins și în mișcare fără să trebuiască să-i dau o anumită culoare sau o altă calitate sensibilă despre care s-a stabilit că există numai în minte. Pe scurt, întinderea, forma și mișcarea, separate de toate celelalte calități, sunt de neconceput. Prin urmare, ele trebuie să existe acolo unde există și celelalte calități sensibile, adică în minte și nicăieri altundeva.

11. Așadar, *mare* și *mic*, *repede* și *încet* nu pot exista nicăieri în afara minții, fiind complet relative și schimbându-se în funcție de felul în care variază structura sau poziția organelor de simț. Prin urmare, întinderea care există în afara minții nu este nici mare, nici mică, mișcarea nici rapidă, nici înceată, cu alte cuvinte, nu sunt nimic. Dar o să spuneți că acestea vor fi întindere în general și mișcare în general: astfel putem vedea cât de mult depinde această teză a substanțelor mobile întinse care există separat de minte de acea

stranie doctrină a ideilor *abstracte*. Aici nu pot să fac altceva decât să remarc cât de mult seamănă acea descriere vagă și nedeterminată a materiei sau substanței corporale, la care filozofii moderni au fost conduși de propriile lor principii, cu acea noțiune veche și atât de mult ridiculizată de *materia prima*, pe care o putem întâlni la Aristotel și urmașii săi. Fără întindere, soliditatea nu poate fi concepută; și, de vreme ce s-a arătat că întinderea nu există într-o substanță necugetătoare, același lucru trebuie să fie valabil și despre soliditate.

12. Faptul că numărul este în întregime o creație a minții, chiar acceptând că celelalte calități ar putea exista separat de aceasta, este evident pentru oricine ia în considerare faptul că unul și același lucru are valori numerice diferite, după cum mintea îl vede sub aspecte diferite. Astfel, aceeași întindere poate să fie în același timp unu, trei sau treizeci și șase, după cum mintea se raportează la ea cu referire la un yard, un picior sau un inch. Numărul este în mod atât de clar relativ și dependent de intelectul oamenilor, încât este straniu să-ți imaginezi cum ar putea să-i atribuie cineva o existență absolută separat de minte. Noi spunem o carte, o pagină, un rând etc., toate acestea fiind unități egale, deși unele sunt alcătuite din mai multe altele și, în fiecare caz, este limpede că unitatea respectivă se raportează la o anumită combinație de idei puse laolaltă în mod arbitrar de minte.

13. Știu că despre unitate unii vor spune că este o idee simplă și necompusă, care însoțește toate celelalte idei din minte. Că am sau nu o astfel de idee care să poarte numele de *unitate*, nu pot să-mi dau seama; și eu cred că dacă aș avea o astfel de idee nu aș putea să

nu o găsesc în minte: ba dimpotrivă, ar trebui să fie ideea cea mai familiară intelectului meu, de vreme ce se spune că ea însoțește toate celelalte idei și că este percepută de toate modurile senzației și reflecției. Pentru a nu mai lungi vorba, să spunem că aceasta este o idee *abstractă*.

14. Am să mai adaug că, în aceeași manieră în care filozofii moderni dovedesc că anumite calități sensibile nu există în materie sau în afara minții, același lucru poate fi dovedit și despre toate celelalte calități sensibile. De pildă, se spune că frigul și căldura afectează numai mintea și nu sunt deloc copii ale unor ființe reale care să existe în substanțele corporale care le provoacă, pentru că același corp care pare rece pentru o mână, celeilalte îi poate părea cald. Ei bine, de ce n-am putea noi argumenta la fel de bine că forma sau întinderea nu sunt copii sau asemănări ale unor calități care există în materie, pentru că ele pot apărea diferit acelorași ochi aflați în poziții diferite sau unor ochi cu abilități diferite, dar situați în aceeași poziție, și prin urmare nu pot fi imagini ale unui lucru stabilit și determinat în afara minții? La fel se poate dovedi că gustul dulce nu există în lucrul pe care îl gustăm pentru că și atunci când obiectul rămâne neschimbat, gustul se poate schimba din dulce în amar, ca atunci când avem febră sau suferim de vreo afecțiune a cerului gurii. Nu este la fel de rezonabil să spunem că mișcarea nu există în afara minții, de vreme ce, dacă succesiunea de idei din minte devine mai rapidă, mișcarea, se acceptă, va părea mai înceată, fără să se producă nici o schimbare în obiectul exterior?

15. Pe scurt, oricine ar lua în considerare acele argumente despre care se crede în mod deschis că dovedesc

că gusturile și culorile există *numai* în minte va descoperi că acestea pot fi folosite cu aceeași forță pentru a dovedi același lucru și despre întindere, formă sau mișcare. — Deși trebuie să recunoaștem că această metodă de argumentare nu dovedește atât de mult că nu există o suprafață de culoare într-un obiect exterior, pe cât dovedește că *noi* nu știm prin *simțuri* care este *adevărata* întindere sau culoare a obiectului. Argumentele precedente arată însă clar că este imposibil ca întinderea, culoarea sau oricare altă calitate sensibilă să existe într-un subiect necugetător, în afara minții, sau chiar să existe un astfel de obiect exterior.

16. Dar să examinăm puțin această opinie de care am vorbit până acum. — Se spune că întinderea este un mod sau un accident al materiei și că materia este *substratum*-ul care o susține. Ei bine, aș vrea să-mi explicați ce se înțelege prin aceea că materia *este un suport* al întinderii. O să spuneți că de vreme ce nu aveți nici o idee a materiei, nu o puteți explica. La care eu răspund că, deși nu aveți încă nici un înțeles pozitiv pentru ideea de materie, trebuie să aveți totuși o idee relativă de materie; deși nu știți ce este, trebuie totuși să știți ce relație are cu accidentele și ce se înțelege prin afirmația că este suportul acestor accidente. Este limpede că termenul „suport" nu poate fi luat aici în sensul său literal sau uzual — ca atunci când spunem că stâlpii sunt suportul unei clădiri; dar atunci în ce sens trebuie luat?

17. Dacă o să examinăm ceea ce filozofii cei mai scrupuloși înțeleg prin *substanța materială*, o să vedem că ei recunosc că nu pot atribui alt înțeles acestor cuvinte decât ideea de *a fi în general*, împreună cu ideea relativă de *suport al accidentelor*. Ideea genera-

lă de Ființă mi se pare a fi cea mai abstractă și mai greu de înțeles dintre toate; cât despre faptul că ea este un suport al accidentelor, acesta, așa cum tocmai am remarcat, nu poate fi înțeles în sens literal; prin urmare trebuie să fie luat în cu totul alt sens, însă cei care susțin această doctrină nu ne spun în ce sens. Deci atunci când mă gândesc la cele două părți sau elemente care alcătuiesc semnificația cuvintelor *substanță materială*, capăt convingerea că nu există un înțeles distinct atașat acestor cuvinte. Dar de ce ar trebui să ne mai batem capul discutând despre acest *substratum* material sau „suport" al formei, al mișcării și al altor calități sensibile? Oare nu presupune această idee că *ele* au o existență independentă de minte? Și nu este ea, la rându-i, o contradicție directă și de neconceput?

18. Dar chiar dacă ar fi posibil să existe în afara minții *substanțe* solide, aflate în mișcare și având anumite forme, corespunzătoare ideilor pe care le avem noi despre corpuri, cum ar fi totuși posibil ca noi să cunoaștem acest lucru? Fie îl putem cunoaște prin simțuri, fie prin rațiune. — În ceea ce privește simțurile, prin intermediul lor noi obținem o cunoaștere numai cu privire la senzațiile și ideile noastre, sau acele lucruri care sunt percepute nemijlocit de simțuri, oricum le-am numi: dar ele nu ne dau nici o informație despre existența unor lucruri în afara minții sau nepercepute, care ar fi asemănătoare cu cele care sunt percepute. Acest lucru îl recunosc și materialiștii înșiși. — Prin urmare, rămâne doar că, dacă avem o cunoaștere a lucrurilor exterioare, aceasta trebuie să fie obținută prin rațiune, care deduce existența acestora din ceea ce este perceput nemijlocit prin simțuri. Dar pe baza cărui temei putem fi îndemnați să deducem existența unor corpuri

în afara minții din ceea ce percepem, de vreme ce nici chiar susținătorii doctrinei materiei nu pretind că există vreo conexiune *necesară* între acestea și ideile noastre? Eu spun că este un lucru acceptat de către toate părțile — și ceea ce se întâmplă în vise, deliruri și altele asemenea îl face să fie dincolo de orice dispută — că ideile pe care le avem în prezent ar continua să ne afecteze, chiar dacă nu ar exista corpuri care să se asemene cu acestea. Prin urmare, este limpede că presupunerea existenței unor corpuri exterioare nu este necesară pentru producerea ideilor noastre, de vreme ce este acceptat că ele sunt produse uneori, și chiar că ar putea fi produse întotdeauna în aceeași ordine în care le vedem noi în prezent, fără concursul corpurilor.

19. Dar, chiar dacă ar fi posibil să dobândim fără ele toate senzațiile noastre, poate că ar fi mai simplu totuși să concepem și să explicăm modul în care sunt produse acestea presupunând existența unor corpuri externe asemănătoare; și astfel ar fi cel puțin probabil să existe astfel de lucruri precum corpurile care provoacă ideile din mințile noastre. Dar nici acest lucru nu poate fi spus; pentru că, chiar dacă le concedem materialiștilor existența corpurilor exterioare, aceștia, așa cum mărturisesc ei înșiși, nu reușesc să ajungă mai aproape de o cunoaștere a *modului* în care sunt produse ideile noastre; prin urmare ei înșiși sunt incapabili să înțeleagă felul în care corpul poate acționa asupra spiritului sau cum este posibil să imprime el vreo idee în minte. Deci este limpede că producerea ideilor sau senzațiilor în mintea noastră nu poate constitui un temei pentru a presupune existența materiei sau a substanțelor corporale, de vreme ce *această* producere este recunoscută a rămâne la fel de inexplica-

bilă cu sau fără presupunerea existenței acestora. Dacă, prin urmare, ar fi posibil să existe corpuri în afara minții, a susține totuși acest lucru ar însemna a susține o opinie foarte precară; de vreme ce aceasta ar însemna să presupunem, fără nici un temei, că Dumnezeu a creat nenumărate ființe care sunt în întregime inutile, care nu servesc nici unui scop.

20. Pe scurt, dacă ar exista corpuri exterioare minții, ar fi imposibil ca noi să ajungem să le cunoaștem; și dacă nu ar exista, am avea aceleași temeiuri să credem că ar exista pe care le avem și acum. Să presupunem — lucru a cărui posibilitate nimeni nu o poate nega — existența unei inteligențe care ar fi afectată, *fără ajutorul corpurilor exterioare ei*, de aceeași succesiune de senzații sau idei care ne afectează și pe noi, imprimate în aceeași ordine și cu aceeași putere în mintea sa. Eu întreb dacă nu cumva acea inteligență ar avea la fel de puține temeiuri pentru a crede în existența substanțelor corporale, reprezentate de ideile sale și care le provoacă pe acestea în mintea sa, pe cât putem avea noi pentru a crede același lucru? Nu poate fi nici un dubiu cu privire la aceasta — și este suficient pentru a convinge orice persoană rezonabilă de slăbiciunea argumentelor care susțin existența unor corpuri în afara minții.

21. Dacă, pe lângă cele spuse până acum, ar mai fi necesar să adăugăm și alte dovezi împotriva existenței materiei, aș putea aduce mai multe exemple de erori și dificultăți (ca să nu mai spunem că sunt și impietăți) care au luat naștere din această teză ce a provocat nenumărate controverse și dispute în filozofie, și nu puține, cu un impact chiar mai mare, în religie. Dar nu am să intru în detaliile acestor dispute aici, atât pentru

că eu cred că argumentele *a posteriori* nu mai sunt necesare pentru a confirma ceea ce a fost, dacă nu cumva mă înșel, suficient demonstrat *a priori*, cât și pentru că voi găsi mai târziu ocazia de a spune câte ceva despre acestea.

22. Mă tem că i-am dat deja ocazia cititorului să creadă că sunt inutil de prolix în legătură cu acest subiect. Ce rost mai are să zăbovim asupra a ceea ce poate fi demonstrat cu cea mai mare evidență într-un rând sau două, pentru oricine este capabil de cea mai mică reflecție? Este suficient să vă cercetați propriile gânduri și să încercați să vedeți dacă puteți concepe posibilitatea ca un sunet, o formă, o mișcare sau o culoare să existe în afara minții sau nepercepută. Această încercare ușoară v-ar putea ajuta să observați că ceea ce apărați este de fapt o contradicție flagrantă. Atât de flagrantă, încât sunt dispus să pariez totul pe această provocare: dacă puteți măcar concepe posibilitatea ca o substanță întinsă și mobilă sau, în genere, orice idee, sau orice altceva asemănător unei idei, să existe altfel decât într-o minte care o percepe, sunt gata să renunț la cauza pe care o apăr. Cât despre toată acea încrengătură (*compages*, lat., *n. t.*) a corpurilor exterioare pe care o susțineți, vă cedez existența ei, deși nu-mi puteți aduce nici un temei pentru a crede în existența sa sau vreun folos din presupunerea că există. Așadar, voi considera că simpla posibilitate ca opinia pe care o susțineți să fie adevărată poate trece drept un argument că așa stau lucrurile.

23. Dar, veți spune, cu siguranță că nu este nimic mai ușor decât să ne imaginăm că există copacii dintr-un parc, de pildă, sau cărțile dintr-un dulap, chiar dacă nimeni nu le percepe. Răspunsul meu este că pu-

teți face acest lucru, nu conține nici o dificultate; dar vă implor să-mi spuneți ce altceva ar însemna acest lucru dacă nu a vă forma în mintea *voastră* anumite idei pe care le numiți cărți sau copaci și în același timp omițând să vă formați ideea cuiva care le percepe? Oare nu sunteți voi înșivă cei care le percepeți sau vă gândiți la ele în tot acest timp? Prin urmare, acest lucru nu ajută cu nimic scopul propus: nu arată decât că aveți puterea de a vă imagina sau de a vă forma idei în minte; însă nu arată că puteți concepe posibilitatea ca obiectele din gândurile voastre să existe în afara minții. Pentru a realiza acest lucru, ar fi necesar ca *voi* să le concepeți ca existând neconcepute sau negândite, ceea ce este o contradicție evidentă. Atunci când depunem toate eforturile pentru a concepe existența corpurilor exterioare, nu facem altceva decât să contemplăm propriile noastre idei. Însă mintea, *fără să ia aminte la ea însăși*, este iluzionată să creadă că poate concepe și chiar concepe corpurile ca existând negândite, sau în afara minții, deși în același timp acestea sunt înțelese de ea sau există în ea însăși. Cu puțină atenție, oricine poate descoperi adevărul și evidența celor spuse aici, ceea ce face inutil să mai insist asupra oricăror altor dovezi împotriva existenței *substanței materiale*.

24. Cea mai sumară examinare a propriilor noastre gânduri poate scoate la iveală cu cea mai mare claritate dacă este într-adevăr posibil să *pricepem* ce se înțelege prin existența *absolută* a obiectelor sensibile *în sine* sau *în afara minții*. Pentru mine este limpede că aceste cuvinte semnalează fie o contradicție directă, fie nimic. Și pentru a-i convinge și pe alții de acest lucru, nu găsesc o modalitate mai la îndemână sau mai onestă decât aceea de a-i invita să-și observe în liniște

propriile lor gânduri; iar dacă în urma unei asemenea examinări va apărea lipsa de conținut sau contradicția acestor expresii, cu siguranță că nimic altceva nu va mai fi necesar pentru a-i convinge. Acesta este aspectul asupra căruia insist, adică acela că existența absolută a lucrurilor necugetătoare nu este altceva decât o înșiruire de cuvinte fără sens sau care conțin o contradicție. Aceasta este concluzia pe care o repet mereu și mereu și pe care o recomand cu sinceritate reflecției atente a cititorului.

25. Toate ideile, senzațiile și noțiunile noastre, sau lucrurile pe care le percepem, prin orice nume le-am distinge, sunt în mod evident pasive — nu există nici o putere sau activitate în ele. Deci o idee sau un obiect al gândirii nu poate produce nici o schimbare într-o altă idee. — Pentru a ne da seama de adevărul acestei afirmații, nu este nevoie de nimic altceva decât de o examinare sumară a gândurilor noastre. Căci de vreme ce acestea și toate părțile lor există doar în minte, decurge că nu este nimic altceva în ele decât ceea ce este perceput: însă oricine își va examina ideile, fie pe cele obținute prin simțuri, fie pe cele obținute prin reflecții, nu va percepe în ele nici o putere sau activitate; prin urmare, ele nu conțin nimic de acest fel. Cu puțină atenție, vom descoperi că până și existența unei idei implică pasivitate și inerție, într-o asemenea măsură încât este imposibil ca o idee să facă ceva sau, strict vorbind, să fie cauza a ceva: și nici nu poate fi o asemănare sau o copie a vreunei ființe active, așa cum am arătat cu prisosință în secțiunea 8. De unde decurge în mod limpede că întinderea, forma și mișcarea nu pot fi cauza senzațiilor noastre. A spune deci că acestea sunt efecte ale puterilor care rezultă din configurația,

numărul, mișcarea și dimensiunile corpusculilor trebuie să fie cu siguranță fals.

26. Noi percepem o *succesiune* continuă de idei; unele sunt provocate în mod repetat, altele se schimbă sau dispar. Există prin urmare o cauză a acestor idei, de care ele depind, care le produce și le schimbă. Că această cauză nu poate fi o calitate, o idee sau o combinație de idei, este limpede din secțiunea precedentă. Trebuie să fie, prin urmare, o substanță; dar s-a arătat că nu există o substanță corporală sau materială: rămâne astfel că ideile au drept cauză o substanță activă necorporală sau un spirit.

27. Un spirit este o ființă simplă, necompusă și activă — care, în măsura în care percepe idei, este numit *intelect*, și, în măsura în care *produce* sau realizează alte *operații* cu acestea, este numit voință. Deci nu poate exista o *idee* formată despre suflet sau spirit; căci, de vreme ce toate ideile sunt pasive și inerte (vezi secțiunea 25), ele nu ne pot reprezenta nouă înșine, prin intermediul imaginii sau asemănării, ceva care acționează. Cu puțină atenție va fi limpede pentru oricine că este imposibil să avem o idee care să fie *asemănătoare* cu însuși principiul activ al mișcării și schimbării ideilor. Natura spiritului, sau a acelui lucru care acționează, este astfel încât nu se poate percepe direct pe sine, ci doar prin intermediul efectelor pe care le produce. — Dacă cineva se îndoiește de adevărul celor spuse aici, să reflecteze puțin și să încerce să vadă dacă poate să-și formeze o idee de putere sau ființă activă; și dacă posedă cumva ideile acelor două puteri principale, desemnate prin numele de *voință* și *intelect*, distincte una de cealaltă, așa cum sunt distincte și de o a treia idee de substanță sau ființă în genere,

împreună cu noțiunea relativă care o însoțește, anume cea de suport sau subiect al puterilor mai sus-menționate — care este semnificată prin numele de suflet sau spirit. Aceasta este ceea ce susțin unii; dar, atât cât pot să văd eu, cuvintele *voință*, *suflet*, *spirit* nu stau pentru idei distincte, sau într-adevăr pentru vreo idee oarecare, ci stau pentru ceva care este foarte diferit de idei și care, fiind un agent, nu poate fi asemănător cu sau reprezentat de vreo idee oarecare. Deși trebuie recunoscut în același timp că noi avem totuși o *noțiune* referitoare la suflet, spirit și operațiile minții; cum ar fi a voi, a iubi, a urî, — de vreme ce cunoaștem sau pricepem înțelesul acestor cuvinte.

28. Găsesc că-mi pot provoca idei în minte după bunul meu plac, că pot să le modific și să le schimb ori de câte ori doresc. Nu trebuie decât să voiesc, că imediat îmi apare în imaginație o idee sau alta; și prin intermediul aceleiași puteri ea este apoi dată deoparte și face loc alteia. Această compunere și descompunere de idei exprimă în modul cel mai potrivit activitatea minții. Este un lucru sigur, care se întemeiază pe experiență: însă atunci când vorbim de agenți necugetători, sau de provocarea ideilor numai prin voință, nu facem altceva decât să ne jucăm cu vorbele.

29. Căci, oricât de mare ar fi puterea pe care o am asupra gândurilor mele, descopăr totuși că ideile percepute prin simțuri nu depind într-o manieră asemănătoare de voința mea. Atunci când deschid ochii la lumina zilei, nu stă în puterea mea să decid dacă voi vedea sau nu, sau să determin ce obiecte particulare îmi vor apărea în fața ochilor; și la fel în ceea ce privește auzul și celelalte simțuri, ideile care se imprimă

în ele nu sunt creații ale voinței mele. Există prin urmare un *alt* Spirit sau o *altă* Voință care le produce.

30. Ideile simțurilor sunt mai puternice, mai vii și mai distincte decât cele ale imaginației; ele sunt mai stabile, mai ordonate și mai coerente și nu sunt provocate la întâmplare, așa cum sunt adesea cele care apar ca efecte al voinței umane, ci apar într-o succesiune sau o serie regulată — o conexiune admirabilă care stă îndeajuns ca mărturie pentru înțelepciunea Creatorului ei. Ei bine, regulile sau metodele statornicite prin care Mintea de care depindem cu toții provoacă în noi ideile simțurilor sunt numite *legi ale naturii*, și pe acestea le aflăm din experiență, care ne învață că cutare și cutare idei sunt însoțite de cutare și cutare alte idei, în ordinea firească a lucrurilor.

31. Aceasta ne conferă un fel de capacitate de anticipare care ne permite să ne reglăm acțiunile în beneficiul vieții. Fără aceasta, am fi pierduți pentru totdeauna; pentru că nu am putea ști cum să acționăm ca să ne procurăm până și cea mai măruntă plăcere, sau ca să ne ferim de cea mai mică suferință a simțurilor. Faptul că mâncarea hrănește, că somnul odihnește, că focul ne încălzește; că pentru a putea culege recolta trebuie să semănăm la timpul potrivit; și că, în genere, pentru a atinge cutare sau cutare scop, ne sunt de ajutor cutare sau cutare mijloace — toate acestea le știm nu pentru că am descoperit vreo *conexiune necesară* între ideile noastre, ci doar din *observarea* atentă a legilor statornicite ale naturii, fără de care am trăi în incertitudine și confuzie, iar un om în toată firea nu ar ști cum să se descurce în treburile vieții mai bine decât un copil abia născut.

32. Și totuși, toată această lucrare uniformă și consistentă, care manifestă atât de fățiș bunătatea și înțelepciunea Spiritului Legiuitor din a cărui Voință s-au constituit legile naturii, în loc să ne îndrepte gândurile către El, pare mai degrabă să ne facă să rătăcim după cauze secundare. Căci atunci când percepem anumite idei ale simțurilor ca fiind în mod constant urmate de alte idei, și știm că acest lucru nu este opera noastră, le atribuim de îndată putere și activitate ideilor însele, și facem ca o idee să fie cauza alteia, deși nimic nu este mai absurd și mai de neînțeles decât asta. Astfel, de pildă, observând că ori de câte ori percepem cu simțul văzului un cerc luminos percepem în același timp și ideea sau senzația de căldură, tragem de aici concluzia că soarele este *cauza* căldurii. Și tot așa, percepând mișcarea și ciocnirea corpurilor ca fiind însoțite de sunet, suntem înclinați să credem că acesta din urmă este *efectul* celor dintâi.

33. Ideile imprimate în simțuri de către Autorul naturii sunt numite *lucruri reale*, iar cele provocate în imaginație, fiind mai puțin regulate, vii și constante, sunt mai potrivit numite *idei,* sau *imagini ale lucrurilor*, pe care le copiază și le reprezintă. Dar senzațiile noastre, chiar dacă nu sunt atât de vii și distincte, sunt totuși idei, adică ele există în minte, sau sunt percepute de aceasta, la fel ca ideile pe care le alcătuiește singură. Ideilor simțurilor le este îngăduit să cuprindă în ele mai multă realitate, adică să fie mai puternice, mai ordonate și mai coerente decât creațiile minții; dar acesta nu este un argument în favoarea faptului că ele ar exista în afara minții. Ele sunt și mai puțin dependente de spirit, sau de substanța cugetătoare care le percepe, prin aceea că sunt provocate de voința unui

alt Spirit, mai puternic; totuși ele sunt în continuare *idei*, și cu siguranță că nici o idee, oricât de slabă sau puternică ar fi, nu poate exista altfel decât în mintea care o percepe.

34. Înainte de a trece mai departe, este necesar să zăbovim puțin pentru a răspunde la obiecțiile care ar putea fi ridicate împotriva principiilor pe care le-am expus până aici. Dacă în această întreprindere le voi părea prolix celor mai ageri la minte, sper că mă vor ierta, dar nu toți oamenii înțeleg la fel de ușor lucrurile de această natură și eu doresc să fiu înțeles de către toată lumea.

În primul rând, se va obiecta că prin principiile expuse mai sus, este izgonit din lume tot ceea ce este real și substanțial în natură, și se pune în loc o schemă himerică de *idei*. Toate lucrurile care există, există numai în minte, adică sunt pur noționale. Ce se întâmplă atunci cu soarele, luna și stelele? Ce trebuie să credem despre case, râuri, munți, copaci, pietre; ba chiar despre propriile noastre corpuri? Oare toate acestea nu sunt altceva decât himere și iluzii ale fanteziei? — La toate acestea și la oricare altă obiecție de același fel care s-ar ridica, eu răspund că prin principiile presupuse aici noi nu suntem lipsiți nici măcar de un singur lucru din natură. Tot ceea ce vedem, simțim, auzim sau concepem și înțelegem rămâne la fel de sigur ca întotdeauna și la fel de real ca întotdeauna. Există în continuare un *rerum natura*, iar distincția între realități și himere rămâne la fel de puternică. Acest lucru reiese limpede din secțiunile 29, 30 și 33, unde am arătat ce se înțelege prin *lucruri reale*, spre deosebire de *himere* sau de ideile pe care ni le formăm singuri; dar atât unele, cât și celelalte există în minte și, în acest sens, sunt deopotrivă *idei*.

35. Eu nu argumentez împotriva existenței vreunui lucru pe care îl putem cunoaște fie prin simțuri, fie prin reflecție. Nu pun deloc în discuție faptul că lucrurile pe care le văd cu ochii și le ating cu mâinile există, că există realmente. Singurul lucru a cărui existență o neg este ceea ce *filozofii* numesc materie sau substanță corporală. Dar aceasta nu-i afectează cu nimic pe ceilalți oameni care, îndrăznesc chiar să spun, nu-i vor simți lipsa deloc. Numai ateul va dori poate culoarea unui nume gol, ca să-i susțină impietatea; iar filozofii vor descoperi poate că au pierdut un mare prilej pentru zeflemele și dispute.

36. Dacă cineva crede că prin aceasta este diminuată existența sau realitatea lucrurilor, este foarte departe de a înțelege ce s-a presupus aici în cei mai clari termeni pe care îi pot concepe. Să recapitulăm puțin cele spuse: există substanțe spirituale, minți sau suflete umane, care provoacă sau pot provoca idei în ele însele după bunul lor plac; dar acestea sunt vagi, slabe și instabile în raport cu alte idei pe care le percep prin simțuri — idei care, fiind imprimate asupra lor potrivit anumitor reguli sau legi ale naturii, sunt ele însele efectele unei Minți mult mai puternice și mai înțelepte decât spiritul omenesc. Aceste ultime idei se spune că au *mai multă realitate* în ele decât primele; — prin aceasta se înțelege că ele ne afectează într-o mai mare măsură, că sunt mai ordonate și distincte, și că nu sunt ficțiuni ale minții care le percepe. În acest sens, soarele pe care îl văd ziua este soarele real, iar soarele pe care mi-l imaginez noaptea este doar ideea acestuia. În acest sens al *realității* expus aici, este evident că orice stea sau lucru vegetal sau mineral și în genere fiecare element al sistemului lumii are în aceeași măsură

o *existență reală*, după principiile noastre la fel ca și după ale altora. Dacă alții înțeleg altceva prin termenul *realitate*, ceva diferit de ceea ce înțeleg eu, îi invit să-și cerceteze gândurile și să vadă dacă este într-adevăr așa.

37. Se va obiecta apoi că este adevărat cel puțin acest lucru, anume că noi eliminăm toate substanțele corporale. La aceasta răspunsul meu este că, dacă cuvântul *substanță* este luat în sensul obișnuit — anume în acela de *combinație* a unor calități sensibile, cum ar fi întinderea, soliditatea, greutatea și altele asemenea — nu putem fi acuzați în nici un fel că am afecta cu ceva toate acestea; dar dacă este luat în sens filozofic — ca suport al accidentelor sau calităților în afara minții — atunci recunosc într-adevăr că eliminăm acest lucru, dacă se poate vorbi de eliminarea a ceva ce nu a avut niciodată existență, nici măcar în imaginație.

38. Dar, la urma urmei, veți spune, sună foarte ciudat să spunem că noi mâncăm și bem idei sau că ne îmbrăcăm cu idei. Recunosc că așa este — doar cuvântul *idee* nu este folosit în vorbirea curentă pentru a semnifica combinațiile diverse ale calităților sensibile pe care le numim *lucruri*; și este sigur că orice expresie care diferă de utilizarea familiară a limbajului va părea ciudată și ridicolă. Dar acest lucru nu afectează adevărul judecății care, cu alte cuvinte, vrea să spună că noi ne hrănim și ne îmbrăcăm cu acele lucruri pe care le percepem nemijlocit prin simțurile noastre. S-a arătat că tarele și moalele, culoarea, gustul, căldura, forma sau alte calități asemănătoare care, combinate laolaltă, constituie diferitele tipuri de merinde și de straie, există numai în mintea care le percepe; în acest sens ne referim la ele ca la *idei*; și acest cuvânt, dacă ar fi la fel de des folosit ca termenul *lucru*, nu ar suna

mai ciudat sau mai ridicol ca acesta. Eu nu discut despre cât de potrivită este această expresie, ci despre adevărul ei. Dacă veți fi de acord cu mine că noi mâncăm și bem și că suntem îmbrăcați cu obiecte nemijlocite ale simțurilor, care nu pot exista nepercepute sau în afara minții, voi admite numaidecât că este mai potrivit și mai în acord cu obiceiul să le numim *lucruri* mai degrabă decât *idei.*

39. Dacă mi se va cere să spun de ce am folosit totuși cuvântul *idee*, și nu m-am conformat obiceiului numindu-le *lucruri*, voi răspunde că am procedat așa din două motive: în primul rând pentru că termenul *lucru*, spre deosebire de acela de *idee*, este în genere folosit pentru a denota ceva care există în afara minții; în al doilea rând, pentru că *lucru* are o semnificație mai largă decât *idee*, cuprinzând și spiritele sau lucrurile cugetătoare, pe lângă idei. Prin urmare, de vreme ce obiectele simțurilor există numai în minte, și sunt totodată necugetătoare și inactive, am ales să le numesc cu termenul *idee*, care se referă tocmai la aceste proprietăți.

40. Dar, orice am spune noi, s-ar putea ca cineva să ne răspundă că va continua să aibă încredere în simțurile sale și că nu va fi afectat de nici un argument, oricât de plauzibil, care ar pune în discuție certitudinea acestora. Așa să fie; puteți să susțineți certitudinea simțurilor oricât de mult doriți, și noi suntem gata să facem același lucru. Nu mă îndoiesc că ceea ce văd, aud și simt există, adică este perceput de către mine, așa cum nu mă îndoiesc de propria mea existență. Dar nu văd cum mărturia *simțurilor* poate fi adusă ca dovadă în favoarea existenței a ceva ce *nu* este perceput de simțuri. Noi nu dorim ca vreun om să devină sceptic

și să nu mai aibă încredere în simțurile sale; dimpotrivă, le acordăm simțurilor toată tăria și încrederea imaginabile; și nici nu există principii mai opuse scepticismului decât cele pe care le-am expus aici, așa cum se va arăta limpede ceva mai încolo.

41. *În al doilea rând,* se va ridica obiecția că există o mare diferență între focul real, de exemplu, și ideea de foc, între a visa sau a-ți imagina că te-ai ars, și a te arde realmente: dacă te gândești că ceea ce vezi este doar ideea de foc, n-ai decât să îți pui mâna în flacără și te vei convinge cu vârf și îndesat. Astfel de obiecții și altele asemănătoare pot fi aduse împotriva tezelor noastre. La toate acestea răspunsul decurge limpede din ceea ce tocmai am spus și nu am să mai adaug decât că, dacă focul real este foarte diferit de ideea de foc, la fel și durerea reală pe care o provoacă focul este foarte diferită de ideea aceleiași dureri; și totuși, nimeni nu va pretinde că durerea reală fie există, fie poate exista, într-un lucru care nu percepe, sau în afara minții, mai mult decât ideea de durere.

42. *În al treilea rând,* se va obiecta că noi *vedem* de fapt lucruri care sunt departe de noi, în afara noastră și care, în consecință, nu există în minte; este absurd ca acele lucruri pe care le vedem de la o distanță de câteva mile să fie la fel de aproape de noi ca propriile noastre gânduri. Ca răspuns la aceasta, doresc să atrag atenția asupra faptului că și în vis noi percepem adesea lucruri ca și cum s-ar afla la mare depărtare, și totuși se admite că acele lucruri există doar în mintea noastră.

43. Dar pentru a lămuri mai bine acest aspect, ar fi poate de folos să ne gândim puțin la *cum* percepem distanța și lucrurile aflate la distanță față de noi. Și

aceasta deoarece faptul că noi vedem într-adevăr un spațiu exterior și lucruri care există în el — unele mai apropiate, altele mai îndepărtate — pare să fie într-o anumită opoziție cu ceea ce s-a spus aici despre inexistența acestora în afara minții. Considerarea acestei dificultăți este ceea ce a prilejuit scrierea lucrării mele *Eseu pentru o teorie a văzului*, care a fost publicată cu puțină vreme în urmă — în care se arată că *distanța* sau *exterioritatea* nu este nici percepută nemijlocit ca atare de simțul văzului, și nici nu este înțeleasă sau apreciată prin intermediul liniilor și unghiurilor, sau prin orice altceva ar avea o conexiune necesară cu ea; ci ea este doar sugerată gândurilor noastre de anumite idei vizibile și senzații care au legătură cu vederea, care în ele însele nu au în nici un fel vreo asemănare sau vreo relație nici cu distanța, nici cu lucrurile aflate la distanță; ci printr-o conexiune deprinsă din experiență, ele ajung să semnifice și să ni se impună în același fel în care cuvintele unui limbaj sugerează ideile pe care sunt făcute să le reprezinte; astfel că, dacă un orb din naștere dobândește la un moment dat vederea, la început nu va crede că lucrurile pe care le vede sunt în afara minții sale sau se află la distanță de el. A se vedea secțiunea 41 a tratatului menționat mai sus.

44. Ideile văzului și pipăitului alcătuiesc două specii complet distincte și eterogene. Primele sunt semne și anticipări ale celor din urmă. Faptul că obiectele proprii văzului nu există în afara minții și nici nu sunt imagini ale lucrurilor exterioare, am arătat și în tratatul menționat. Însă deși în tot cuprinsul acestuia, în ceea ce privește obiectele tangibile, se presupune a fi adevărată teza opusă — aceasta nu înseamnă că o astfel de eroare flagrantă a fost necesară pentru statornici-

rea noțiunilor expuse acolo, ci înseamnă doar că nu mi-am propus să examinez și să resping o astfel de teză într-un tratat asupra *văzului.* Astfel că, strict vorbind, ideile văzului, atunci când prin ele înțelegem distanța și lucrurile aflate la distanță, nu ne sugerează sau semnalează lucruri care există la distanță, ci doar ne avertizează ce idei ale pipăitului vor fi imprimate în mințile noastre la cutare și cutare intervale de timp și, în consecință, prin cutare sau cutare acțiuni. Eu cred că este limpede din ceea ce s-a spus în părțile precedente ale *Tratatului* de față și în secțiunea 147 și în altele din *Eseul* asupra văzului, că ideile vizibile sunt limbajul prin intermediul căruia Spiritul Legiuitor de care depindem cu toții ne anunță ce idei tangibile este pe cale să imprime asupra noastră, în cazul în care vom provoca cutare sau cutare mișcare în propriile noastre corpuri. Dar pentru o informare deplină asupra acestui aspect, este de consultat *Eseul* însuși.

45. *În al patrulea rând,* se va obiecta că din principiile expuse mai înainte decurge că lucrurile sunt în fiecare clipă distruse și create din nou. Obiectele simțurilor există doar atunci când sunt percepute; prin urmare, copacii din grădină și scaunele din salon nu mai există atunci când nu mai este nimeni care să le perceapă. Dacă închid ochii, întreg mobilierul din cameră este redus la nimic și abia o dată ce deschid ochii este creat din nou. Ca răspuns la toate acestea, îl trimit pe cititor la ceea ce s-a spus în secțiunile 3, 4 etc., și doresc ca el să se gândească dacă poate *înțelege* ceva prin existența reală a unei idei distinct de faptul de a fi percepută. În ceea ce mă privește, oricât de mult m-aș strădui, nu pot să descopăr ce altceva ar putea să se înțeleagă prin aceste cuvinte; și îl invit încă o dată pe

cititor să cerceteze propriile sale gânduri și să nu se lase amăgit de propriile cuvinte. Dacă el este capabil să conceapă posibilitatea ca ideile sale sau arhetipurile acestora să existe fără a fi percepute, eu renunț la cauza pe care o susțin; dacă însă nu poate concepe acest lucru, va trebui să recunoască faptul că nu este rezonabil să apere ceea ce nu cunoaște și să mă acuze de pretinsa absurditate de a nu fi de acord cu acele afirmații care, în fond, nu au nici un înțeles.

46. Nu strică să observăm cât de mult sunt încărcate de aceste așa-zise absurdități chiar principiile larg acceptate ale filozofiei. Se consideră în mod straniu ca fiind absurd ca atunci când închid ochii toate obiectele vizibile din jurul meu să fie reduse la nimic; și totuși nu este oare aceasta tocmai ceea ce filozofii admit de obicei atunci când sunt cu toții de acord că lumina și culorile, care sunt singurele obiecte proprii și nemijlocite ale vederii, sunt doar senzații care nu există decât atunci când sunt percepute? Încă o dată spun, s-ar putea ca unora să li se pară de-a dreptul incredibil ca lucrurile să fie create în fiecare moment, și totuși tocmai această noțiune este predată de regulă în școli. Căci adepții școlii, deși susțin existența materiei și faptul că întreaga alcătuire a lumii este zidită din aceasta, sunt totuși de părere că aceasta nu poate exista fără a fi conservată de divinitate, ceea ce înseamnă pentru ei o creație continuă.

47. Mai mult, dacă ne gândim puțin, vom descoperi că și dacă admitem existența materiei și a substanței corporale, din principiile larg acceptate astăzi decurge totuși inevitabil că corpurile particulare, de orice gen ar fi ele, nu există atâta vreme cât nu sunt percepute. Căci este limpede din secțiunea 11 și din cele care urmează

că materia a cărei existență o susțin filozofii este ceva de neînțeles, care nu posedă nici una dintre acele calități particulare prin care corpurile care ne sunt date în simțuri se disting unele de altele. Pentru a face mai evident acest aspect, trebuie remarcat faptul că infinita divizibilitate a materiei este astăzi universal acceptată, cel puțin de către cei mai apreciați și importanți filozofi care, pe baza principiilor general admise, demonstrează această trăsătură dincolo de orice îndoială. Așadar, decurge că există un număr infinit de părți în fiecare particulă de materie, care nu sunt percepute de simțuri. Astfel că motivul pentru care fiecare corp particular pare să aibă o mărime finită, sau prezintă simțurilor doar un număr finit de părți, nu este acela că doar atâtea părți conține, ci acela că simțurile nu sunt suficient de agere pentru a observa toate aceste părți. Ceea ce înseamnă că, dacă simțurile ar fi mai agere, ele ar percepe un număr mai mare de părți din obiectul respectiv, adică obiectul ar părea mai mare și forma sa s-ar schimba, de vreme ce părțile de la extremitățile sale care nu erau percepute înainte apar acum ca fiind legate de obiect în linii și unghiuri foarte diferite de cele percepute de niște simțuri mai puțin agere. Și la limită, după diferite schimbări de formă și mărime, atunci când simțurile ar deveni infinit de precise, corpul le va părea infinit. Și în tot acest timp nu se produce nici o schimbare în corp, ci numai în simțuri. Așadar, fiecare corp, luat în sine, are o întindere infinită și prin urmare este lipsit de orice formă și figură. Și astfel, deși ar trebui să recunoaștem că existența materiei nu a fost niciodată mai sigură, de aici decurge totuși la fel de sigur că materialiștii înșiși sunt obligați de propriile lor principii să admită că nici corpurile

particulare percepute prin simțuri și nici orice altceva asemănător nu există în afara minții. Materia, spun eu, și orice particulă din aceasta este, potrivit lor, infinită și lipsită de formă, mintea fiind aceea care formează toată diversitatea de corpuri care alcătuiesc lumea vizibilă și din care nici unul nu există decât atâta vreme cât este perceput.

48. Dacă luăm în considerare toate acestea, obiecția expusă în secțiunea 45 nu va mai putea fi ridicată în mod rezonabil la adresa principiilor expuse de noi, astfel încât să aibă într-adevăr ceva de spus împotriva noțiunilor noastre. Căci, deși noi susținem într-adevăr că obiectele simțurilor nu sunt altceva decât idei care nu pot exista nepercepute, totuși nu deducem de aici că ele nu există decât atunci când sunt percepute de noi; pentru că poate exista un alt spirit care le percepe chiar dacă noi nu le percepem. Ori de câte ori se va spune că nu există corpuri în afara minții, eu nu voi înțelege prin aceasta cutare sau cutare minte particulară, ci *toate mințile laolaltă, oricare ar fi acestea.* Așadar, din principiile precedente nu decurge că în fiecare clipă corpurile sunt distruse și create sau că nu există deloc în intervalele dintre percepțiile noastre.

49. *În al cincilea rând,* s-ar putea poate obiecta că dacă întinderea și forma există numai în minte, de aici decurge că mintea este întinsă și că are o formă; de vreme ce întinderea este un mod sau un atribut care (pentru a vorbi în limbajul școlii) este predicat despre *subiectul* în care există. — La care eu răspund că acele calități sunt în minte numai în măsura în care sunt percepute de aceasta — adică nu sub formă de *mod* sau *atribut*, ci numai ca *idee*; și nu decurge că sufletul sau mintea sunt întinse de vreme ce cuprind în ele întin-

derea, așa cum nu decurge că mintea ar fi roșie sau albastră pentru că aceste culori, așa cum se acceptă de către toți, există doar în minte și nicăieri altundeva. Cât despre ceea ce spun filozofii cu privire la „subiect" și „mod", acestea par lucruri cu totul neîntemeiate și lipsite de sens. De pildă, în propoziția „un zar este un obiect solid, întins și de formă cubică", ei vor considera că cuvântul *zar* denotă un subiect sau o substanță, distinctă de soliditatea, întinderea și forma care sunt predicate despre el și în care există. Or, acest lucru este de neînțeles: pentru mine, un zar nu pare a fi prin nimic deosebit de acele lucruri care sunt numite modurile sale sau accidente. Și astfel, a spune „un zar este un obiect solid, întins și de formă cubică" nu înseamnă a atribui acele calități unui subiect distinct de ele și care le suportă, ci doar a da o explicație a înțelesului cuvântului *zar*.

50. *În al șaselea rând*, veți spune că o mulțime de lucruri au putut fi explicate cu ajutorul materiei și mișcării; dacă dăm deoparte aceste lucruri vom distruge întreaga filozofie a corpusculului și vom submina acele principii mecanice care au fost aplicate cu atât de mult succes la explicarea fenomenelor. Pe scurt, toate progresele care au fost realizate, fie de către filozofii antici, fie de către cei moderni, în studiul naturii, toate s-au bazat pe presupoziția că substanța corporală sau materia există într-adevăr. — La aceasta eu răspund că nu există nici măcar un singur fenomen explicat pe baza acestei presupoziții care să nu poată fi explicat la fel de bine și fără aceasta, așa cum se poate arăta foarte ușor printr-o inducție a cazurilor particulare. A explica fenomenele este același lucru cu a arăta de ce, în cutare și cutare situație, noi suntem afectați de cutare

și cutare idei. Dar cum ar putea să acționeze materia asupra unui spirit, sau să producă o idee în acesta, este ceva ce nici un filozof nu pretinde că poate explica; prin urmare este limpede că materia nu este de nici un folos în filozofia naturală. În plus, cei care încearcă să dea explicații lucrurilor fac aceasta nu apelând la substanța corporală, ci la formă, mișcare și alte calități, care într-adevăr nu sunt nimic altceva decât idei și, prin urmare, nu pot fi *cauza* a ceva, așa cum s-a arătat deja. A se vedea secțiunea 25.

51. *În al șaptelea rând,* plecând de aici se va pune întrebarea dacă nu cumva pare absurd să elimini cauzele naturale și să pui toate lucrurile pe seama acțiunii nemijlocite a spiritelor? Pe baza principiilor expuse aici nu mai putem spune că focul încălzește sau apa răcorește, ci că un spirit este acela care încălzește, și așa mai departe. Oare nu ar fi luat pe bună dreptate în derâdere cel care ar vorbi în acest fel? — Da, așa ar fi, răspund eu; în astfel de lucruri trebuie să „gândim ca cei învățați și să vorbim ca cei de rând"[1]. De pildă, cei care sunt convinși de adevărul sistemului copernican spun totuși că „soarele răsare", „soarele apune" sau „soarele a ajuns la amiază"; iar dacă ar adopta un stil opus în vorbirea de zi cu zi, acest lucru ar părea fără îndoială foarte ridicol. Pentru cei care vor reflecta puțin asupra celor spuse aici va deveni limpede că utilizarea curentă a limbajului nu va suferi nici o modificare sau tulburare prin admiterea tezelor noastre.

52. În chestiunile vieții de zi cu zi pot fi folosite în continuare orice expresii atâta vreme cât acestea tre-

[1] Berkeley citează probabil aici din lucrarea lui Bacon, *De augmentis Scientiarum.*

zesc în noi sentimentele potrivite sau dispozițiile de a acționa în maniera care este necesară pentru bunăstarea noastră, oricât de greșite ar fi acestea dacă ar fi luate în sens strict și speculativ. Ba chiar acest lucru este de-a dreptul inevitabil de vreme ce, cum adecvarea unei expresii este reglementată de obișnuință, limbajul este adecvat opiniilor aflate în uz, iar acestea nu sunt întotdeauna cele mai adevărate. Așadar este imposibil, chiar și în cele mai inflexibile și filozofice raționamente, să modificăm înclinația și geniul limbii pe care o vorbim astfel încât niciodată să nu le mai dăm prilejul cârcotașilor să găsească dificultăți și inconsistențe. Însă un cititor onest și bine intenționat va desprinde sensul din domeniul, intonația și articulația discursului, trecând cu vederea acele moduri imprecise de a vorbi a căror utilizare a devenit inevitabilă din cauza obișnuinței.

53. Cât despre opinia că nu există cauze corporale, aceasta a fost susținută odinioară de unii adepți ai școlii, așa cum este susținută astăzi de unii dintre filozofii moderni[1] care, deși acceptă existența materiei, consideră totuși că numai Dumnezeu *singur* este cauza eficientă nemijlocită a tuturor lucrurilor. Aceștia au înțeles că printre toate lucrurile simțurilor nu există nici măcar unul care să aibă vreo putere sau vreo activitate în el; și că, în consecință, acest lucru este adevărat despre orice alt corp ar presupune *ei* că există în afara minții, ca și despre obiectele nemijlocite ale simțurilor. Dar apoi, faptul că ei presupun existența unei mulțimi nenumărate de ființe create, despre care

[1] Malebranche, Geulinx și ceilalți așa-numiți ocazionaliști.

recunosc că nu pot produce nici un efect în natură și care, prin urmare, nu servesc nici unui scop, de vreme ce Dumnezeu s-a fi descurcat la fel de bine și fără ele — această teză, consider eu, deși trebuie să o admitem ca posibilă, trebuie totuși să o respingem ca fiind o presupoziție inexplicabilă și extravagantă.

54. *În al optulea rând,* unii ar putea considera că asentimentul universal și concomitent al omenirii este un argument invincibil în favoarea existenței materiei sau a lucrurilor exterioare minții. Trebuie oare să presupunem că întreaga lume greșește? Și chiar așa fiind, ce cauză ar fi putut provoca o eroare atât de răspândită și dominantă? La care eu răspund, în primul rând, că printr-o cercetare sumară s-ar descoperi, poate, că cei care cred într-adevăr în existența materiei sau a lucrurilor din afara minții nu sunt chiar atât de mulți. Strict vorbind, este de-a dreptul imposibil să crezi în ceva care implică o contradicție sau care nu are nici un înțeles; și dacă expresiile de mai înainte sunt sau nu de acest gen, las acest lucru în seama cercetării imparțiale a cititorului. Într-un anumit sens, se poate spune într-adevăr că oamenii cred în existența materiei; adică ei acționează ca și cum cauza nemijlocită a senzațiilor lor, care îi afectează în fiecare moment, și este atât de evidentă pentru ei, ar fi vreo existență necugetătoare și lipsită de simțuri. Dar faptul că ei ar atribui în mod clar vreun *înțeles* acestor cuvinte și și-ar forma prin aceasta vreo opinie speculativă fermă, este un lucru pe care nu-l pot concepe defel. Acesta nu este singurul caz în care oamenii se amăgesc singuri, imaginându-și că ar crede acele afirmații pe care le-au auzit de atâtea ori, deși în realitate nu le atribuie nici un înțeles.

55. În al doilea rând, deși ar trebui să acceptăm că nu există vreo altă opinie care să fi fost atât de larg acceptată și atât de ferm, acesta este totuși un argument slab în favoarea adevărului său pentru oricine ia în considerare numărul mare de prejudecăți și de opinii false care sunt peste tot îmbrățișate cu cea mai mare tenacitate de către cei care nu gândesc prea mult (și care sunt de departe cei mai mulți). A fost o vreme în care existența antipozilor și faptul că pământul se învârte erau considerate niște absurdități monstruoase chiar și de către oamenii învățați: și dacă ne gândim la cât de puțini sunt aceștia în raport cu restul omenirii, o să ne dăm seama că și în ziua de azi aceste noțiuni s-au impus foarte puțin în lume.

56. Dar se cere să găsim cauza acestei prejudecăți și să explicăm cum de s-a răspândit în lume. La aceasta eu răspund că oamenii, percepând mai multe idei și știind că nu *ei înșiși* au fost autorii lor — nefiind provocate din interior și nedepinzând de operațiile voinței *lor* —, au ajuns prin *aceasta* să susțină că acele idei sau obiecte ale percepției au o existență independentă și în afara minții, fără nici măcar să viseze că în aceste cuvinte ar fi ascunsă o contradicție. Însă filozofii, care au observat limpede că *obiectele nemijlocite* ale percepției nu există în afara minții, au corectat într-o anumită măsură eroarea celor mulți, dar în același timp au căzut într-o alta care pare la fel de absurdă, aceea că există anumite obiecte într-adevăr în afara minții, sau care posedă o subzistență chiar și atunci când nu sunt percepute, obiecte ale căror imagini sau asemănări sunt ideile noastre, și care le-au imprimat pe acestea în minte. Și la baza acestei noțiuni a filozofilor se află

aceeași cauză ca și în cazul opiniei de mai înainte, anume faptul de a fi conștienți că nu *ei* sunt autorii propriilor lor senzații, despre care știau cu siguranță că erau imprimate din afară, și care, prin urmare, trebuiau să aibă o cauză distinctă de mințile în care au fost imprimate.

57. Dar de ce oare au trebuit ei să presupună că ideile simțurilor sunt provocate în noi de *lucruri în similitudinea lor*, și nu au apelat mai degrabă la *spirit*, singurul care poate acționa, este un lucru care se poate explica, în primul rând, prin aceea că ei nu erau conștienți de contradicția care există, atât în presupunerea existenței unor lucruri exterioare cu care se aseamănă ideile noastre, cât și în atribuirea de putere și activitate acestora. În al doilea rând, prin aceea că Spiritul Suprem care provoacă ideile în mințile noastre nu este sesizabil din perspectiva noastră limitată sub forma vreunei colecții finite de idei sensibile, așa cum sunt agenții umani prin intermediul mărimii, complexității, membrelor și mișcărilor lor. Și în al treilea rând, prin aceea că acțiunile Sale sunt regulate și uniforme. Ori de câte ori cursul naturii este întrerupt de o minune, oamenii sunt gata să recunoască prezența unui agent superior. Dar când vedem că lucrurile își urmează cursul obișnuit, ele nu trezesc în noi nici o reflecție; ordinea și înlănțuirea lor, deși sunt dovada celei mai mari înțelepciuni, puteri și bunătăți a Creatorului lor, sunt atât de constante și de familiare pentru noi încât nu ne gândim la ele ca la efectele nemijlocite ale unui SPIRIT LIBER; și aceasta mai ales din cauză că nestatornicia și caracterul schimbător al puterii de a acționa, deși o dovadă de imperfecțiune, sunt considerate a fi un semn al *libertății*.

58. *În al nouălea rând,* se va obiecta că noțiunile pe care le avansăm aici sunt în contradicție cu mai multe adevăruri temeinice din filozofie și matematică. De pildă, mișcarea pământului este astăzi acceptată în mod unanim de astronomi ca un adevăr bazat pe cele mai clare și convingătoare temeiuri. Însă, pe baza principiilor expuse mai înainte, nu poate exista așa ceva. Căci mișcarea, fiind doar o idee, decurge că dacă nu este percepută, ea nu *există*: dar mișcarea pământului nu este percepută de către simțuri. — Eu răspund că această teză, dacă va fi înțeleasă corect, se va descoperi că este în acord cu principiile pe care le-am presupus; pentru că întrebarea dacă pământul se învârte sau nu se reduce tocmai la întrebarea dacă avem temeiuri să conchidem, din ceea ce s-a observat de către astronomi, că dacă ne-am afla în cutare sau cutare condiții și la cutare și cutare distanță și poziție față de pământ și soare am percepe că primul se învârte în corul planetelor și pare a fi în toate privințele la fel cu ele; și aceasta, pe baza regulilor statornicite ale naturii pe care nu avem nici un motiv să le punem la îndoială, decurge în mod rezonabil din fenomene.

59. Plecând de la experiența pe care o avem cu privire la înlănțuirea și succesiunea ideilor din mintea noastră, putem adesea să formulăm, n-am să spun ipoteze nesigure, ci predicții sigure și bine întemeiate cu privire la ideile de care am fi afectați ca urmare a unei vaste înlănțuiri de acțiuni, fiind astfel capabili să formulăm o judecată corectă asupra a ceea ce am sesiza în cazul în care ne-am afla în situații foarte diferite de cele în care ne aflăm în prezent. În aceasta constă cunoașterea naturii, care își poate păstra folosul și siguranța

foarte bine în acord cu cele spuse aici. Aceasta va fi ușor de aplicat oricăror obiecții asemănătoare ce s-ar putea aduce plecând de la mărimea stelelor sau de la alte descoperiri din astronomie ori natură în genere.

60. *În al zecelea rând,* se va întreba cărui scop servește toată acea curioasă organizare a plantelor și mecanismul din alcătuirea animalelor; oare plantele nu ar fi crescut și nu ar fi făcut frunze și flori, și animalele nu ar fi realizat toate acțiunile lor la fel de bine fără, ca și cu toată acea varietate de părți interne atât de armonios născocite și puse laolaltă; care, fiind doar idei, nu au nici o putere sau activitate în ele, și nici vreo conexiune *necesară* cu efectele care le sunt atribuite? Dacă ar exista un Spirit care produce nemijlocit fiecare efect printr-un *fiat* sau un act al voinței sale, ar trebui să credem că tot ceea ce este bine și meșteșugit alcătuit, fie în lucrările omului, fie în cele ale naturii, a fost făcut în zadar. Potrivit acestei doctrine ar trebui să credem că un ceasornicar, care a creat fiecare arc și rotiță a ceasului, a proiectat fiecare mecanism al ceasornicului și le-a ajustat în așa fel încât să producă mișcările pe care le-a plănuit el, trebuie să se gândească totuși că toate acestea nu servesc nici unui scop și că există o Inteligență care îndrumă acele ceasornicului și arată ora din zi. Dar așa fiind, de ce nu poate acea Inteligență să facă toate acestea și fără să se mai chinuiască să creeze mecanismele și să le pună laolaltă? De ce o cutie goală n-ar putea funcționa la fel de bine ca un ceasornic? Și cum de se întâmplă că ori de câte ori apare vreun defect în funcționarea unui ceas, există un defect corespunzător în mișcările pieselor care îl alcătuiesc și, o dată ce acestea sunt reparate de o mână îndemânatincă, ceasul merge din nou bine?

La fel se poate spune și despre mecanismul de ceasornic al naturii, din care cea mai mare parte este atât de minunat și subtil alcătuită încât cu greu se poate observa chiar și cu cel mai bun microscop. Pe scurt, se va întreba, cum se poate explica cât de cât rezonabil, pe baza principiilor expuse aici, sau cum se poate atribui vreo cauză finală mulțimii nenumărate de corpuri și mecanisme, alcătuite cu cea mai iscusită artă, cărora, în filozofia convențională, le-au fost acordate utilizări foarte potrivite și care servesc la explicarea abundenței de fenomene?

61. La toate acestea eu răspund, în primul rând, că deși există unele dificultăți referitoare la guvernarea Providenței și la utilizările atribuite de aceasta diferitelor părți ale naturii, pe care nu le-am putut soluționa prin principiile de mai înainte, totuși această obiecție va cântări foarte puțin împotriva adevărului și certitudinii acelor lucruri care pot fi demonstrate *a priori*, cu cea mai mare limpezime și rigoare. În al doilea rând, nici principiile filozofiei convenționale nu sunt lipsite de dificultăți asemănătoare; pentru că se poate întreba în ce scop a apelat Dumnezeu la aceste metode ocolite de a crea lucrurile prin intermediul instrumentelor și mecanismelor, deși nimeni nu poate nega faptul că toate acestea ar fi putut fi realizate prin simpla poruncă a Voinței lui, fără ajutorul acestei mașinării: ba chiar, dacă ne gândim mai bine, o să găsim că această obiecție poate fi îndreptată, cu și mai multă forță, tocmai împotriva acelora care susțin existența acestor mașinării în afara minții; căci s-a arătat limpede că soliditatea, volumul, forma, mișcarea și altele asemenea nu conțin nici o *activitate* sau *eficiență* în ele astfel încât să fie capabile să producă vreun efect în

natură. A se vedea secțiunea 25. Prin urmare, oricine ar presupune că *acestea* există (admițând că o astfel de presupunere este posibilă) atunci când nu sunt percepute, face acest lucru în mod manifest fără nici o finalitate; de vreme ce singurul folos care le este atribuit, în măsura în care există nepercepute, este acela de a produce acele efecte perceptibile care, de fapt, nu pot fi atribuite altcuiva decât Spiritului.

62. Dar, pentru a cerceta mai îndeaproape această dificultate, trebuie observat că deși fabricarea tuturor acelor părți și organe nu este absolut necesară pentru producerea *vreunui* efect, totuși este necesară pentru producerea lucrurilor *într-o manieră regulată în acord cu legile naturii.* Există anumite legi generale care străbat întregul lanț al efectelor naturale: despre acestea învățăm în urma observației și studiului naturii, și oamenii le aplică la fel de bine în fabricarea obiectelor artificiale utile pentru ușurarea și înfrumusețarea vieții, cât și în explicarea diferitelor fenomene — explicație care constă doar în a arăta că fiecare fenomen particular se conformează legilor generale ale naturii sau, ceea ce este același lucru, în a descoperi *uniformitatea* care există în producerea efectelor naturale; așa cum va apărea limpede oricui va studia diferitele situații în care filozofii pretind că explică fenomenele. Că există un mare și vădit *folos* în aceste metode regulate și constante de acțiune observate de Agentul Suprem, s-a arătat deja în secțiunea 31. Și este la fel de vădit faptul că o anumită mărime, formă, mișcare și dispunere a părților, deși nu sunt necesare la modul absolut pentru producerea propriu-zisă a vreunui efect, sunt totuși necesare pentru producerea acestor efecte în acord cu legile mecanice invariabile

ale naturii. Astfel, de exemplu, nu se poate nega că Dumnezeu, sau Inteligența care susține și guvernează cursul obișnuit al lucrurilor, ar putea, dacă ar vrea, să facă o minune, să determine toate mișcările acelor de pe cadranul unui ceasornic, fără ca nimeni să fi proiectat și să fi construit vreodată vreun mecanism: însă, dacă El va acționa în acord cu regulile mecanismelor — pe care tot El le-a statornicit și le-a menținut în cadrul creației pentru scopuri înțelepte —, va fi necesar ca acțiunile ceasornicarului, prin care acesta realizează mecanismul și ajustează piesele în mod potrivit, să preceadă mișcările acelor de pe cadran; astfel încât orice dezordine a acestor mișcări să fie percepută o dată cu perceperea unei dereglări corespunzătoare a mecanismului, care, o dată ce este reparat, face ca totul să meargă din nou bine.

63. S-ar putea într-adevăr să fie necesar, în unele situații, ca Autorul naturii să-și manifeste forța dominatoare pentru a scoate fenomenele din făgașul obișnuit al lucrurilor. Astfel de excepții de la regulile generale ale naturii sunt potrivite pentru a-i surprinde pe oameni și a le impune recunoașterea existenței Ființei Divine; însă acestea vor fi doar rareori folosite, altfel ele nu vor mai produce acest efect. În plus, Dumnezeu pare să aleagă să convingă rațiunea noastră cu privire la atributele Sale mai degrabă prin lucrările naturii, în a căror alcătuire descoperim atâta armonie și organizare, și care sunt indicii atât de clare ale înțelepciunii și bunăvoinței Autorului lor, decât prin evenimente anormale și surprinzătoare care să ne impună credința în existența Sa.

64. Pentru a pune această chestiune într-o lumină și mai clară, am să semnalez că obiecția care a fost ridicată

în secțiunea 60 se reduce de fapt tocmai la aceasta: că ideile nu sunt produse oricum, la întâmplare, ci că există o anumită ordine și conexiune între ele, ca aceea dintre cauză și efect: există de asemenea mai multe combinații între ele făcute într-o manieră regulată și artificială, ce apar ca tot atâtea *instrumente* în mâna naturii și care, fiind ascunse în spatele cortinei, îndeplinesc o funcție secretă în producerea tuturor acelor fenomene care sunt văzute pe scena lumii, nefiind ele însele sesizabile decât pentru ochiul cercetător al filozofului. Dar cum o idee nu poate fi cauza altei idei, în ce scop există această conexiune? Și de vreme ce acele instrumente — nefiind decât *percepții inactive* în minte — nu sunt utile pentru producerea efectelor naturale, se va ridica întrebarea în ce scop au fost făcute; sau, cu alte cuvinte, ce temei putem găsi pentru faptul că Dumnezeu ne-a dat prilejul, în urma unei cercetări atente a lucrărilor sale, să contemplăm o varietate atât de mare de idei, îmbinate atât de meșteșugit laolaltă și atât de conform regulilor; nu este oare greu de crezut că El a risipit (dacă putem spune așa) tot acest meșteșug și toată această regularitate fără nici un scop?

65. La toate acestea răspunsul meu este, în primul rând, că acea conexiune dintre idei nu implică relația dintre *cauză* și *efect*, ci numai aceea dintre un *indiciu* sau un *semn* și *lucrul semnificat*. Focul pe care îl văd nu este cauza durerii pe care o resimt dacă mă apropii de el, ci indiciul care mă previne asupra acesteia. În același fel, sunetul pe care îl aud nu este efectul cutării ori cutărei mișcări sau ciocniri a corpurilor din jur, ci semnul acestora. În al doilea rând, motivul pentru care ideile sunt îmbinate în mașinării, adică în com-

binații regulate și artificiale, este același cu cel pentru care literele sunt îmbinate în cuvinte. Pentru ca un număr mic de idei originare să fie făcute să semnifice un mare număr de efecte și acțiuni, este necesar ca ele să fie combinate împreună în mod variat. Și, pentru ca utilizarea lor să fie permanentă și universală, trebuie ca aceste combinații să fie realizate după *regulă*, și cu un *plan înțelept.* Prin aceasta ne sunt furnizate o mulțime de informații referitoare la ceea ce trebuie să așteptăm de la cutare sau cutare acțiuni și la ce metode sunt de urmat pentru a provoca cutare și cutare idei — aceasta fiind de fapt tot ceea ce consider eu că se înțelege atunci când se spune că, dacă observăm forma, consistența și modul de funcționare a părților interne ale corpurilor, fie naturale, fie artificiale, putem ajunge să cunoaștem diferitele utilizări și proprietăți, care depind de acestea, sau natura lucrului.

66. Prin urmare, este limpede că acele lucruri, care, din perspectiva noțiunii de cauză care cooperează sau își dă concursul la producerea efectelor, sunt de-a dreptul inexplicabile și ne conduc la mari absurdități, pot fi foarte firesc explicate, ba chiar au o utilizare clară și foarte potrivită, dacă sunt considerate ca fiind doar indicii sau semne pentru informarea noastră. Tocmai căutarea acestui Limbaj (dacă îl pot numi astfel) al Autorului Naturii și strădania de a-l înțelege ar trebui să fie îndeletnicirea potrivită a filozofului naturii; iar nu pretenția de a explica lucrurile prin intermediul cauzelor corporale, doctrină care pare să fi îndepărtat mult prea mult mințile oamenilor de acel Principiu Activ, acel Spirit suprem și înțelept „în care trăim, ne mișcăm și în care sălășluiește ființa noastră".

67. *În al unsprezecelea rând,* s-ar putea obiecta că — deși ar trebui să fie clar din cele spuse până acum că nu poate exista ceva de genul unei substanțe inerte, insensibile, întinse, solide, configurate și mobile care să rezide în afara minții, așa cum descriu filozofii materia — totuși dacă vreun om va scoate din ideea sa de materie toate ideile pozitive de întindere, formă, soliditate și mișcare și va spune că el înțelege prin acest termen doar o substanță inertă, insensibilă, care există în afara minții sau nepercepută, care este cea care *ocazionează* ideile noastre, ori în prezența căreia Dumnezeu binevoiește să provoace idei în noi — nu pare a fi altfel decât că materia luată în acest sens este posibil să existe. Ca răspuns la aceasta eu spun, în primul rând, că pare la fel de absurd a presupune existența unei substanțe fără accidente ca și a presupune existența accidentelor fără o substanță. Iar în al doilea rând, deși ar trebui să acceptăm că o astfel de substanță necunoscută, este posibil să existe, totuși *unde* anume se poate presupune că există? S-a admis deja că nu există în minte; și este la fel de sigur că nu există nici în vreun *loc* — de vreme ce orice loc sau întindere există doar în minte, așa cum s-a dovedit deja. Rămâne doar să spunem că ea nu există absolut nicăieri.

68. Să examinăm puțin această descriere dată aici *materiei.* Ea nici nu acționează, nici nu percepe, nici nu este percepută; aceasta este tot ceea ce se înțelege atunci când se spune că este o substanță inertă, insensibilă, necunoscută; or aceasta este o definiție alcătuită în întregime din termeni negativi, cu excepția noțiunii relative de suport sau susținător care îi este atribuită. În acest caz trebuie observat că ea nu mai poate

fi suport a nimic, și aș dori să vă gândiți la cât de aproape este aceasta de o descriere a unei *nonentități*. Dar, o să spuneți, ea este *ocazia necunoscută* în prezența căreia sunt provocate în noi ideile prin voința lui Dumnezeu. Ei bine, aș vrea să știu și eu cum ne poate fi prezent ceva care nu poate fi perceput nici prin simțuri, nici prin reflecție, nu poate produce nici o idee în mintea noastră și nici nu este întins, nu are nici o formă și nici nu există în vreun loc anume. Expresia „a fi prezent", aplicată astfel, trebuie să aibă un înțeles abstract și straniu, pe care eu nu sunt în stare să-l pricep.

69. Hai să vedem încă o dată ce se înțelege prin termenul *ocazie*. Atât cât pot observa eu din utilizarea curentă a limbajului, acest cuvânt semnifică fie agentul care produce un efect, fie ceva care se observă că însoțește sau că apare înaintea acestuia în cursul obișnuit al lucrurilor. Însă atunci când este aplicat materiei așa cum este descrisă aceasta mai sus, nu poate fi luat în nici unul dintre aceste sensuri; pentru că se spune că materia este pasivă și inertă, deci nu poate fi un agent sau o cauză eficientă. Ea este de asemenea imperceptibilă, fiind golită de toate calitățile sensibile, deci nu poate fi ocazia percepțiilor noastre în al doilea sens — ca atunci când se spune că faptul că m-am ars la deget este ocazia durerii care îi urmează. Atunci ce se poate înțelege când se spune că Materia este o *ocazie*? Acest termen fie nu este folosit cu nici un fel de sens, fie este folosit cu un sens foarte îndepărtat de semnificația sa statornicită.

70. Veți spune poate că Materia, deși nu poate fi percepută de noi, este totuși percepută de Dumnezeu, Căruia îi oferă *ocazia* de a provoca în mintea noastră idei. Căci, veți spune, de vreme ce noi observăm că

senzațiile noastre sunt imprimate în simțuri într-o manieră ordonată și constantă, este rezonabil să presupunem că există anumite ocazii constante și regulate ale producerii lor. Ceea ce vrea să însemne că există anumite parcele permanente și distincte de materie care corespund ideilor noastre și care, deși nu le provoacă direct în mințile noastre pe acestea sau nu ne afectează în mod nemijlocit, fiind pentru *noi* pasive și imperceptibile, sunt totuși pentru Dumnezeu, *de care sunt percepute*, tot atâtea ocazii de a-i reaminti când și ce idei să imprime în mințile noastre — astfel încât lucrurile să se desfășoare într-o manieră constantă și uniformă.

71. Ca răspuns la aceasta eu observ că, după cum este formulată aici noțiunea de materie, întrebarea nu mai este aceea dacă există un lucru distinct de *spirit* și *idee*, distinct de a percepe și a fi perceput; ci mai degrabă dacă nu cumva există anumite idei, de nu știu ce fel, în mintea lui Dumnezeu, care sunt tot atâtea semne sau indicii care îl îndrumă cum să producă senzații în mințile noastre într-un mod constant și regulat — într-un fel foarte asemănător aceluia în care un muzician este îndrumat de notele muzicale să producă acea înlănțuire armonioasă și acea compoziție a sunetelor care este numită melodie, deși cei care ascultă muzica nu percep notele și pot să fie complet ignoranți cu privire la acestea. Însă această noțiune de materie (care este, de fapt, singura noțiune inteligibilă pe care am putut-o desprinde din ceea ce am auzit spunându-se despre aceste ocazii necunoscute) pare mult prea extravagantă pentru a merita o respingere. Și, în plus, ea nu reprezintă o obiecție împotriva celor spu-

se mai înainte, anume că nu există o substanță *insensibilă* și *nepercepută.*

72. Dacă urmăm lumina rațiunii, din maniera constantă și uniformă în care se înșiruie senzațiile noastre, vom desprinde bunătatea și înțelepciunea Spiritului care le provoacă pe acestea în mintea noastră; dar aceasta este tot ce pot vedea ca decurgând în mod rezonabil de aici. Pentru mine, mărturisesc că este limpede că existența unui Spirit infinit de bun, de înțelept și de puternic este mai mult decât suficientă pentru a explica toate fenomenele naturii. Însă în ceea ce privește *materia insensibilă și inertă*, nimic din ceea ce percep nu are nici cea mai mică conexiune cu aceasta sau nu mă conduce la vreun gând despre aceasta. Și aș fi bucuros să văd că cineva explică chiar și cel mai neînsemnat fenomen din natură prin intermediul *acesteia* sau că prezintă vreun temei, chiar și cu cea mai mică probabilitate, pentru existența acesteia, sau măcar că oferă vreun sens ori înțeles cât de cât tolerabil pentru această presupunere. Căci în ceea ce privește faptul de a fi o ocazie, cred că am arătat suficient de limpede că nu poate fi așa ceva cu privire la noi. Rămâne doar că trebuie să fie, dacă e să fie ceva, ocazia cu care Dumnezeu provoacă în noi ideile; și ce înseamnă aceasta, tocmai am văzut.

73. Merită să reflectăm puțin asupra motivelor care i-au îndemnat pe oameni să presupună existența unei *substanțe materiale*; căci observând cum aceste motive sau temeiuri dispar sau încetează treptat să mai fie valabile, vom putea în aceeași măsură să retragem acordul care s-a întemeiat pe ele.

Așadar, s-a considerat în primul rând că forma, culoarea, mișcarea și toate celelalte calități sensibile sau

accidente, există într-adevăr în afara minții; și pentru acest motiv părea necesar să se presupună un *substratum* sau vreo substanță necugetătoare în care acestea să existe — de vreme ce nu se poate concepe ca ele să existe de sine stătător. Apoi, de-a lungul timpului, cum oamenii au ajuns să fie convinși că sunetele, culorile și restul calităților sensibile, *secundare*, nu au existență în afara minții, au despuiat acel *substratum* sau substanță materială de aceste calități — lăsându-le doar pe cele *primare*, forma, mișcarea și altele asemenea, despre care credeau în continuare că există în afara minții și că au astfel nevoie de un suport material. Dar, cum s-a arătat că nici măcar acestea nu este posibil să existe altfel decât într-un spirit sau o minte care le percepe, decurge că nu mai avem nici un motiv să presupunem existența materiei, ba chiar că este de-a dreptul imposibil să existe așa ceva — atâta vreme cât acest cuvânt denotă un *substratum necugetător* al calităților sau accidentelor, în care acestea există în afara minții.

74. Însă — deși este admis de către materialiștii înșiși că materia a fost gândită numai ca suport al accidentelor și, cum acest motiv a dispărut în întregime, cineva s-ar putea aștepta ca mintea să renunțe în mod natural, fără nici o reținere, la opinia care s-a bazat numai pe acesta — această prejudecată este totuși atât de adânc înrădăcinată în gândurile noastre, încât cu greu putem spune cum să ne despărțim de ea așa că suntem înclinați, de vreme ce *lucrul* însuși este imposibil de susținut, să păstrăm măcar *numele* acestuia, pe care îl aplicăm la nu știu ce noțiuni abstracte și nedefinite de ființă sau ocazie, deși fără nici o urmă de temei, cel puțin atât cât pot eu vedea. Căci ce există în noi sau ce percepem noi printre ideile, senzațiile și noțiunile

care sunt imprimate în mintea noastră, fie prin simțuri, fie prin reflecție, din care să putem infera existența unei astfel de ocazii inerte, lipsite de gândire și nepercepute? Și, pe de altă parte, în ceea ce privește un Spirit care își este sieși suficient, ce poate exista în acesta care să ne facă să credem sau măcar să suspectăm că El este îndrumat de o ocazie inertă să provoace idei în mințile noastre?

75. Este un exemplu cu totul ieșit din comun de forță a unei prejudecăți și un lucru de plâns faptul că mintea omului păstrează un atât de mare devotament, în pofida tuturor dovezilor rațiunii, față de *ceva lipsit de gândire și de minte*, prin interpunerea căruia ea s-ar proteja, ca să spunem așa, de Providența lui Dumnezeu și l-ar îndepărta și mai mult pe El de treburile lumii. Dar, deși depunem toate eforturile pentru a asigura credința în existența materiei; deși, atunci când rațiunea ne părăsește, ne străduim să ne bazăm opinia pe simpla posibilitate a lucrului, și deși ne lăsăm astfel doar în voia imaginației nesupravegheate de rațiune pentru a putea concepe această măruntă posibilitate, rezultatul este totuși acela că ajungem să credem în existența anumitor *idei necunoscute în mintea lui Dumnezeu*; căci aceasta este tot ce pot eu să înțeleg, dacă se poate înțelege ceva, din noțiunea de *ocazie* cu privire la Dumnezeu. Iar aceasta nu mai înseamnă de fapt a lupta pentru lucrul ca atare, ci doar pentru numele acestuia.

76. Așadar, n-am să discut dacă există sau nu astfel de idei în mintea lui Dumnezeu și dacă *ele* pot sau nu să fie botezate cu numele de *materie*. Însă dacă țineți în continuare la noțiunea de substanță necugetătoare sau suport al întinderii, mișcării și al altor calități

sensibile, vă spun că pentru mine este în mod clar imposibil să existe un astfel de lucru; de vreme ce este o contradicție evidentă ca aceste calități să existe într-o substanță sau să fie susținute de o substanță care nu poate percepe.

77. Dar, o să spuneți, chiar dacă se acceptă că nu există nici un suport necugetător al întinderii și al altor calități sau accidente pe care le percepem noi, totuși ar putea exista o substanță sau un *substratum* inert și nepercepător, al altor calități, care să fie pentru noi la fel de neînțeles precum sunt culorile pentru un orb din naștere, pentru că nu posedăm nici un simț care să fie adaptat la ele. Dar dacă am avea un simț nou, nu ne-am mai îndoi probabil de existența lor așa cum nu s-ar îndoi un orb care și-ar dobândi vederea de existența culorilor și a luminii. — Răspund, în primul rând, spunând că, dacă prin cuvântul *materie* înțelegeți doar un suport *necunoscut* al unor calități *necunoscute*, atunci nici nu mai contează dacă există sau nu un astfel de lucru, de vreme ce acesta nu ne afectează cu nimic; și nu văd nici un rost în a discuta despre ceva despre care nu știm *ce este* și nici *de ce există*.

78. Apoi, în al doilea rând, dacă am avea un simț nou, acesta nu ar putea să facă altceva decât să ne furnizeze noi idei sau senzații; și astfel am avea același temei împotriva existenței *acestora* într-o substanță necugetătoare pe care l-am expus deja cu privire la formă, mișcare, culoare și altele asemenea. Așa cum s-a arătat, „calitățile" nu sunt altceva decât *senzații* sau *idei* care există doar într-o *minte* care le percepe; și acest lucru este adevărat nu numai despre ideile de care luăm cunoștință în prezent, ci la fel despre toate ideile posibile, oricare ar fi ele.

79. Dar, veți insista, ce dacă nu am nici un temei pentru a crede în existența materiei? Ce dacă nu pot atribui nici o utilizare sau nu pot explica nimic sau nici măcar nu pot concepe ce s-ar înțelege prin acest cuvânt? Nu este totuși nici o contradicție în a spune că materia există și că această materie este în general o *substanță* sau *ocazie* a ideilor; deși, într-adevăr, a purcede la deslușirea înțelesului acestor cuvinte sau a adera la vreo explicație particulară a lor nu se poate realiza decât cu mari dificultăți. Iar eu răspund că, atunci când cuvintele sunt folosite fără nici un înțeles, puteți să le combinați cum doriți, fără pericolul de a cădea în vreo contradicție. Ați putea să spuneți, de exemplu, că doi înmulțit cu doi este egal cu șapte, atâta vreme cât declarați că nu luați cuvintele care alcătuiesc această propoziție în sensul lor uzual, ci ca semne pentru niște lucruri pe care nu le cunoașteți. Și, pe baza aceluiași temei, ați putea spune că există o *substanță inertă, necugetătoare și lipsită de accidente* care este ocazia ideilor noastre. Vom înțelege la fel de mult din ambele propoziții.

80. În *ultimul* rând, veți spune, dar dacă renunțăm la apărarea *substanței* materiale, și susținem că materia este un *ceva* necunoscut — nici substanță, nici accident, nici spirit, nici idee, inertă, necugetătoare, indivizibilă, nemișcată, neîntinsă, care nu există într-un loc anume? Căci, veți spune, dacă aderăm la această definiție *negativă* a materiei, atunci nu își mai are rostul nici o obiecție împotriva *substanței* sau *ocaziei*, sau împotriva oricărei alte noțiuni pozitive sau relative de materie. — La care eu răspund că puteți, dacă vi se pare potrivit, să folosiți termenul de „materie" în sensul în care orice alt om folosește termenul de „nimic", și astfel

să faceți ca acești termeni să fie sinonimi pentru dumneavoastră. Pentru că, la urma urmei, acesta mi se pare a fi rezultatul acestei definiții — ale cărei părți, dacă le examinez îndeaproape, fie împreună, fie separat, nu găsesc că provoacă vreun efect sau vreo impresie în mintea mea care să fie diferită de ceea ce îmi trezește în minte termenul de *nimic.*

81. Veți riposta, poate, că în definiția de mai sus este cuprins ceva care distinge în mod suficient materia de nimic — ideea pozitivă abstractă de *quidditate, entitate* sau *existență*. Admit, într-adevăr, că cei care pretind că noi am putea să ne formăm astfel de idei generale abstracte vorbesc ca și cum ar avea o astfel de idee, care este, spun ei, cea mai abstractă și mai generală noțiune dintre toate; și care este, pentru mine, cea mai de neînțeles dintre toate. Nu văd nici un motiv pentru care aș nega că există o mare varietate de spirite de diferite ordine și având diferite capacități, ale căror facultăți depășesc atât ca număr, cât și ca întindere pe acelea cu care m-a înzestrat pe mine Creatorul. Și a pretinde ca eu să pot să determin, prin propriile mele posibilități de percepție înguste și limitate, ce idei a imprimat Spiritul Suprem prin puterea sa inepuizabilă asupra acestora, ar fi cu siguranță cea mai mare prostie și îngâmfare — de vreme ce pot să există, după toată știința mea, nenumărate feluri de idei sau senzații, atât de diferite între ele și de tot ceea ce am perceput eu, pe cât sunt culorile de sunete. Dar, oricât de dispus aș fi să recunosc limitele înțelegerii mele cu privire la nesfârșita diversitate de spirite și idei care ar putea să existe, totuși ca cineva să pretindă că este o noțiune de entitate sau existență, făcând *abstracție* de *spirit* și *idee*, de a percepe și a fi perceput,

aceasta este, cred eu, o contradicție evidentă și nu înseamnă altceva decât a te juca cu vorbele.

Rămâne să mai considerăm obiecțiile ce ar putea fi aduse din partea Religiei.

82. Există unii care cred că, deși argumentele în favoarea existenței reale a corpurilor obținute din rațiune nu au valoarea unei demonstrații, cu toate acestea Sfânta Scriptură este atât de clară în această privință încât aceasta este suficient pentru a convinge orice bun creștin că există într-adevăr corpuri și că sunt mai mult decât simple idei; existând în acest sens nenumărate fapte în Scrierile Sfinte care presupun în mod limpede realitatea lemnului și a pietrei, a munților și a râurilor, a orașelor și a trupurilor oamenilor. La aceasta eu răspund că nici o scriere, sacră sau profană, care folosește aceste cuvinte și altele asemenea în accepțiunea comună, sau le folosește ca și cum ar avea un sens în ele, nu este în pericol de a-i fi amenințat adevărul de către doctrina noastră. Faptul că toate aceste lucruri există în realitate, că există corpuri, ba chiar substanțe corporale, atunci când vorbim în sensul comun, s-a arătat că este în acord cu Principiile noastre: iar diferențele dintre *lucruri* și *idei*, *realități* și *himere* au fost explicate în mod distinct. (A se vedea secțiunile 29, 30, 33, 36 și urm.) Și nici nu cred că atât noțiunea pe care filozofii o numesc materie, cât și existența obiectelor în afara minții sunt menționate undeva în Scriptură.

83. Repet, indiferent că există sau nu lucruri exterioare, se acceptă în genere că utilizarea adecvată a cuvintelor este aceea de a semnala concepțiile noastre sau lucrurile doar în măsura în care acestea sunt cunoscute și percepute de noi; de unde decurge limpede că în tezele pe care le-am expus aici nu există nimic care să

fie în contradicție cu utilizarea corectă și semnificația limbajului și că discursul, de orice fel ar fi, atâta vreme cât este inteligibil, nu va fi cu nimic afectat. Toate acestea sunt atât de clare, din ceea ce s-a prezentat în premisele argumentării mele, încât este inutil să insist mai mult.

84. Se va susține totuși că minunile, cel puțin, pierd mult din greutatea și importanța lor din cauza principiilor noastre. Ce ar trebui să mai credem oare despre toiagul lui Moise? A fost el *cu adevărat* preschimbat în șarpe sau a fost doar un schimb de idei în mințile privitorilor? Și se poate oare presupune că Mântuitorul nostru nu a făcut altceva la nunta din Cana Galileii decât să inducă în eroare vederea, mirosul și gustul oaspeților, astfel încât să provoace în ei iluzia sau doar ideea de vin? Același lucru se poate spune și despre toate celelalte minuni; care, pe baza principiilor precedente, trebuie privite ca tot atâtea înșelăciuni sau iluzii ale fanteziei. — La aceasta eu răspund că toiagul a fost preschimbat într-un șarpe adevărat, iar apa a fost preschimbată în vin. Faptul că această afirmație nu intră deloc în contradicție cu ceea ce am spus în altă parte va reieși în mod limpede din secțiunile 34 și 35. Dar această chestiune a *realului* și *imaginarului* a fost deja atât de clar și complet explicată și m-am referit de atât de multe ori la ea, iar dificultățile care o însoțesc pot fi atât de ușor risipite de ceea ce s-a spus până aici, încât ar fi de-a dreptul o jignire la adresa intelectului cititorului să reiau explicația în acest punct. Am să mai spun doar că dacă toți cei care stau la o masă văd, miros, gustă și beau vin, pentru mine nu poate exista nici o îndoială cu privire la realitatea acestuia; — astfel că, de fapt, îndoiala referitoare la realitatea minunilor nu

se ridică din perspectiva principiilor noastre, ci numai din aceea a principiilor admise în mod convențional, și prin urmare face ca ceea ce s-a spus să fie mai degrabă în favoarea principiilor noastre, iar nu împotrivă.

85. De vreme ce am terminat cu obiecțiile, pe care m-am străduit să le prezint în cea mai clară lumină și să le confer toată forța și greutatea de care am fost în stare, vom arunca acum o privire asupra tezelor noastre din perspectiva consecințelor lor.

Unele dintre acestea ies în evidență de la prima vedere — în măsura în care mai multe probleme dificile și obscure, asupra cărora s-a risipit o abundență de speculație, sunt complet înlăturate din filozofie. „Dacă substanța corporală poate gândi", „dacă materia este infinit divizibilă" și „cum acționează ea asupra spiritului" — acestea și alte întrebări asemănătoare au oferit un necontenit prilej de desfătare filozofilor din toate timpurile; dar cum ele depind de existența materiei, nu mai au nici un loc acum din perspectiva principiilor noastre. Există multe alte avantaje, atât cu privire la religie, cât și la științe, care pot fi cu ușurință deduse de oricine din ceea ce s-a înfățișat aici; dar toate acestea vor apărea mai limpede în cele ce urmează.

86. Din principiile pe care le-am expus decurge că cunoașterea omenească se poate reduce în mod natural la două capitole — acela al IDEILOR și acela al SPIRITELOR. Am să le tratez pe rând pe fiecare dintre acestea.

Mai întâi despre IDEI sau despre *lucruri necugetătoare*. Cunoașterea noastră cu privire la acestea a fost foarte mult încurcată și cufundată în confuzie și am fost induși în erori foarte primejdioase prin presupunerea unei existențe duble a obiectelor simțurilor — una

inteligibilă sau prezentă în minte; cealaltă *reală* și în afara minții, prin care existențele necugetătoare sunt gândite a avea o subzistență naturală proprie, distinctă de faptul de a fi percepute de către spirite. Această noțiune, despre care, dacă nu mă înșel eu, s-a arătat că este una dintre cele mai lipsite de temei și absurde noțiuni, este adevărata rădăcină a scepticismului; căci atâta vreme cât oamenii au crezut că lucrurile reale subzistă în afara minții și că cunoașterea lor este *reală* numai în măsura în care se *conformează lucrurilor reale*, de aici decurge că ei nu puteau fi siguri dacă posedă sau nu o cunoaștere adevărată. Căci cum se poate *ști* dacă lucrurile percepute sunt conforme acelora care nu sunt percepute, sau care există în afara minții?

87. Culoarea, forma, mișcarea, întinderea și altele asemenea, considerate doar ca *senzații* în minte, sunt perfect cunoscute, nefiind nimic în ele care să nu fie perceput. Dar dacă sunt privite ca indicii sau imagini ale unor *lucruri* sau *arhetipuri care există în afara minții,* atunci ne cufundăm cu toții în scepticism. Nu vedem decât fenomenele, și nu calitățile reale ale lucrurilor. Ce pot să fie întinderea, forma sau mișcarea vreunui lucru, în mod real, sau absolut, sau în sine, este imposibil pentru noi să aflăm mai mult decât atât cât acestea ne afectează simțurile sau au vreo relație cu ele. Lucrurile rămân neschimbate, însă ideile se schimbă, și care anume dintre ele, sau dacă măcar una dintre acestea reprezintă adevărata calitate care există realmente în lucru, este dincolo de posibilitatea noastră de a afla. Astfel că, din câte știm, tot ceea ce vedem, auzim și simțim poate să fie doar o iluzie sau o himeră deșartă, și să nu fie deloc în acord cu lucrurile reale care există în *rerum natura.* Toată această vorbărie

sceptică decurge din presupunerea noastră că există o diferență între *lucruri* și *idei* și că primele posedă o subzistență în afara minții sau nepercepută. Ar fi ușor de detaliat acest subiect și de arătat că argumentele aduse de scepticii din toate vremurile depind de presupunerea existenței obiectelor exterioare.

88. Atâta vreme cât atribuim o existență reală unor lucruri necugetătoare, distinctă de faptul de a fi percepute, este imposibil pentru noi să cunoaștem în mod întemeiat nu numai natura vreunui astfel de lucru real necugetător, dar chiar și faptul că acesta există. De aceea vedem cum filozofii se îndoiesc de propriile simțuri, și pun la îndoială existența cerului și pământului și a orice altceva văd sau simt, ba chiar a propriilor lor trupuri. Și apoi, după toată munca și strădania lor de gândire, sunt forțați să admită că noi nu putem ajunge la vreo cunoaștere evidentă prin sine sau demonstrativă a existenței lucrurilor sensibile. Însă toată această îndoială, care încurcă astfel și zăpăcește mintea și face ca filozofia să fie ridicolă în ochii lumii, dispare pe dată dacă atașăm un înțeles cuvintelor noastre și renunțăm să ne mai jucăm cu termeni ca „absolut", „extern", „există" etc., care nici măcar nu știm ce semnifică. În ceea ce mă privește, aș putea tot atât de bine să mă îndoiesc de propria mea existență pe cât aș putea să mă îndoiesc de existența acelor *lucruri pe care le percep realmente prin simțuri*; fiind o contradicție evidentă aceea ca un obiect sensibil să fie perceput nemijlocit prin simțul vederii sau auzului și în același timp să nu aibă nici o existență în natură, de vreme ce până și *existența* unei entități necugetătoare constă în *a fi percepută*.

89. Nimic nu pare să aibă o mai mare importanță pentru înălțarea unui sistem durabil al cunoașterii temeinice și adevărate, care să fie un adăpost sigur în fața atacurilor scepticismului, decât a începe cu o explicație clară a *ceea ce se înțelege prin* LUCRU, REALITATE, EXISTENȚĂ; pentru că în zadar ne vom angaja în dispute asupra „existenței reale" a lucrurilor sau vom pretinde că avem vreo cunoaștere a acestora, atâta vreme cât nu am lămurit înțelesul acestor cuvinte. LUCRU sau FIINȚĂ este numele cel mai general dintre toate: el cuprinde două genuri distincte și eterogene, care nu au nimic în comun în afara numelui, adică SPIRITE și IDEI. Primele sunt substanțe indivizibile și active; cele din urmă sunt existențe inerte, trecătoare sau dependente, care nu există prin ele însele, ci sunt susținute de minte sau de substanțele spirituale ori există în acestea. Noi cunoaștem propria noastră existență prin percepție lăuntrică sau reflecție, iar pe cea a altor spirite prin rațiune. — Se poate spune că noi avem o oarecare cunoaștere sau noțiune despre propriile noastre minți, despre spirite și ființe active — deși în sens strict nu avem idei despre aceste lucruri. În mod asemănător, noi cunoaștem și avem o *noțiune* a relațiilor dintre lucruri sau idei — relații care sunt distincte de ideile sau lucrurile relaționate, atâta vreme cât acestea din urmă pot fi percepute de către noi fără să le percepem și pe primele. Eu sunt de părere că *ideile, spiritele* și *relațiile* sunt toate laolaltă, în modurile lor specifice, obiecte ale cunoașterii omenești și subiecte ale discursului, și că ar fi nepermis să extindem termenul *idee* astfel încât să cuprindă *tot* ceea ce cunoaștem sau toate lucrurile despre care avem vreo noțiune.

90. Ideile imprimate în simțuri sunt lucruri „reale" sau există realmente: acest lucru nu-l respingem; dar negăm faptul că ele pot să subziste în afara minții care le percepe sau că ele sunt asemănări ale vreunor arhetipuri care există în afara minții; și aceasta pentru că până și existența unei senzații sau idei constă în faptul de a fi percepută, iar o idee nu se poate asemăna cu altceva decât tot cu o idee. — Repet, lucrurile percepute prin simțuri pot fi numite „exterioare", cu privire la originea lor, prin aceea că ele nu sunt generate de către mintea însăși, ci sunt imprimate de un Spirit distinct de acela care le percepe. — La fel se poate spune și că obiectele sensibile sunt „în afara minții", dar în alt sens, anume atunci când există într-o altă minte; astfel, atunci când închid ochii, lucrurile pe care le-am văzut până atunci continuă să existe, dar trebuie să existe într-o altă minte.

91. Ar fi o greșeală să credem că ceea ce se spune aici știrbește cătuși de puțin realitatea lucrurilor. Pe baza principiilor convenționale se admite că întinderea, mișcarea și, într-un cuvânt, toate calitățile sensibile au nevoie de un suport, nefiind capabile să subziste prin ele însele. Și cum obiectele percepute de simțuri nu pot fi altceva decât combinații ale acestor calități, rezultă că nu pot subzista prin ele însele. Până aici toată lumea este de acord. Așa că, atunci când negăm că lucrurile percepute prin simțuri ar avea o existență independentă de o substanță sau un suport în care să existe, noi nu afectăm cu nimic opinia convențională asupra realității lor. Și nu ne facem vinovați de nici o inovație în această privință. Toată deosebirea stă în aceea că, în opinia noastră, ființele necugetătoare percepute prin simțuri nu au o existență distinctă de

faptul de a fi percepute, și prin urmare nu pot exista într-o altă substanță decât în acele substanțe neîntinse și indivizibile sau *spirite* care acționează, cugetă și le percep; pe câtă vreme filozofii consideră de obicei că acele calități sensibile există într-adevăr într-o substanță inertă, întinsă și care nu percepe, pe care o numesc *materie* — căreia îi atribuie o subzistență naturală, exterioară tuturor ființelor cugetătoare, sau distinctă de faptul de a fi percepută de vreo minte, oricare ar fi aceasta, fie ea și mintea eternă a Creatorului, în care ei presupun că există numai idei ale substanțelor corporale create de El: dacă într-adevăr ei admit că acestea ar fi de fapt create.

92. Căci, așa cum am arătat, doctrina materiei sau substanței corporale este principalul pilon și suport al scepticismului; pe aceeași temelie s-au înălțat, în același fel, toate doctrinele nepioase ale ateismului și ireligiozității. Ba mai mult, a fost atât de dificil de conceput apariția materiei din nimic, încât până și cei mai faimoși dintre filozofii antici, chiar și unii dintre aceia care susțineau existența unui Dumnezeu, au considerat că materia este necreată și coeternă cu El. Este inutil să mai înfățișăm cât de bun prieten al ateismului din toate epocile a fost noțiunea de *substanță materială*. Toate sistemele lor monstruoase depind atât de evident și necesar de ea, încât dacă această piatră de temelie este înlăturată, întregul edificiu nu are de ales decât să se prăbușească la pământ, în așa fel încât nu mai merită să acordăm vreo atenție absurdităților fiecărei secte jalnice a ateiștilor.

93. Faptul că persoanele nepioase și profane ar trebui să adere cu ușurință la acele sisteme care le favorizează înclinațiile, luând în derâdere substanța ima-

terială și presupunând că sufletul este divizibil și supus distrugerii ca și corpul, care exclud orice libertate, inteligență și armonie în ceea ce privește alcătuirea lucrurilor, și în locul acestora fac dintr-o substanță existență prin sine, fără minte și necugetătoare rădăcina și originea tuturor ființelor; faptul că ele ar trebui să plece urechea la spusele celor care neagă Providența, sau controlul unei Minți Superioare asupra treburilor lumii, atribuind întregul lanț al evenimentelor fie întâmplării oarbe, fie necesității fatale care apare din acțiunea unui corp asupra altuia — toate acestea sunt foarte firești. Însă, pe de altă parte, cum toți oamenii care au principii mai sănătoase observă că inamicii religiei pun un accent atât de mare pe *materia necugetătoare*, și văd că toți aceștia folosesc atât de multe subterfugii și depun atâtea eforturi pentru a reduce totul la aceasta, mă gândesc că ei se vor bucura să-i vadă lipsiți de marele lor sprijin și alungați din această unică fortăreață, fără de care epicurienii, hobbesienii și alții de acest fel nu mai au nici măcar o umbră de pretenție, și prilejuiesc cea mai ușoară și necostisitoare victorie din lume.

94. Existența materiei sau a corpurilor nepercepute a fost nu numai principalul suport al ateiștilor și fataliștilor, ci în același timp și principiul de care depinde idolatria în toate formele sale variate. Dacă oamenii s-ar gândi că soarele, luna și stelele, și orice alt obiect al simțurilor sunt *doar* tot atâtea senzații în mințile lor, care nu au altă existență decât aceea de a fi pur și simplu percepute, fără îndoială că ei nu ar mai cădea în ispita de a venera propriile lor *idei* — ci și-ar îndrepta mai degrabă adorația către acea Minte Invizibilă și Eternă care produce și susține toate lucrurile.

95. Același principiu absurd, care s-a amestecat cu articolele credinței noastre, a pricinuit dificultăți mari și creștinilor. De exemplu, în privința învierii, câte îndoieli și obiecții n-au fost ridicate de socinieni și de alții? Dar oare nu cumva cele mai plauzibile dintre acestea depind de presupoziția că un corp este numit *același*, cu referire nu la *formă*, la ceea ce este perceput de simțuri, ci la *substanța materială*, care rămâne aceeași sub mai multe forme? Dați deoparte această *substanță materială* — asupra *identității* căreia se poartă întreaga dispută — și înțelegeți prin *corp* ceea ce orice om obișnuit înțelege prin acest cuvânt, adică *ceea ce este văzut și simțit nemijlocit*, ceea ce nu este altceva decât o combinație de calități sensibile sau idei, și cele mai dificile obiecții se vor reduce la nimic.

96. O dată ce materia este înlăturată din natură, ea ia cu sine atât de multe noțiuni sceptice și nepioase, un număr atât de mare de dispute și întrebări problematice, care au fost tot atâția spini în coasta teologilor și filozofilor, și au fost atât de inutile pentru omenire, încât dacă argumentele pe care le oferim noi nu sunt găsite a fi echivalente cu o demonstrație (așa cum mie mi se par a fi în mod limpede), totuși sunt sigur că toți prietenii cunoașterii, păcii și religiei au bune temeiuri să dorească să fie astfel.

97. Pe lângă existența exterioară a obiectelor percepției, o altă sursă de erori și dificultăți cu privire la cunoașterea *ideală* este doctrina „ideilor abstracte", așa cum s-a arătat în Introducere. Dacă sunt luate într-o manieră abstractă, cele mai simple lucruri din lume, cele cu care noi suntem cei mai familiarizați și pe care le cunoaștem cel mai bine, devin ciudat de dificile și de greu de înțeles. Timpul, locul și mișcarea, luate în

sens particular sau concret, sunt ceea ce știe toată lumea; însă dacă intră pe mâna metafizicianului, ele devin mult prea abstracte și subtile pentru a fi înțelese de oamenii simțului comun. Porunciți-i servitorului dumneavoastră să vă aștepte în cutare *loc* și la cutare *oră* și nu va sta deloc să se gândească la înțelesul acestor cuvinte; nu va găsi nici cea mai mică dificultate în a concepe acel loc și timp anume sau mișcarea prin intermediul căreia trebuie să ajungă acolo. Dar dacă timpul este luat separat de toate acele idei și acțiuni *particulare* ce diversifică ziua, doar ca o continuare a existenței sau a duratei în sens abstract, atunci s-ar putea ca până și un filozof să aibă greutăți în a-l înțelege.

98. În ceea ce mă privește, ori de câte ori încerc să-mi formez o simplă idee despre timp, separat de succesiunea ideilor din mintea mea, care curg uniform și la care participă toate ființele, mă simt pierdut și mă încurc în dificultăți fără scăpare. Nu mai am nici o noțiune despre acesta: doar îi aud pe alții spunând că este infinit divizibil și vorbind despre el într-o manieră care mă face să nutresc gânduri stranii despre propria mea existență; — căci această doctrină te plasează sub necesitatea absolută de a gândi, fie că ai trăit nenumărate vieți fără să ai măcar un gând, fie că ești anihilat în fiecare moment al vieții, ambele părând la fel de absurde. Pin urmare, timpul nefiind *nimic*, separat de succesiunea ideilor din mințile noastre, decurge că durata oricărui spirit finit trebuie să fie estimată după numărul ideilor sau acțiunilor care se succed una după alta în acel spirit sau în acea minte. Deci este o consecință evidentă aceea că *sufletul gândește permanent*; și într-adevăr, oricine va încerca să dividă gândurile

sale, sau să separe *existența* unui spirit de *cogitația* sa, va descoperi, cred eu, că nu este o sarcină ușoară.

99. Tot așa, atunci când încercăm să abstractizăm întinderea și mișcarea de toate celelalte calități, pentru a le examina în ele însele, le pierdem repede din vedere și ajungem la mari ciudățenii, care depind, toate, de o dublă abstractizare; în primul rând, se presupune că întinderea, de exemplu, poate fi separată de toate celelalte calități sensibile; și, în al doilea rând, că acea entitate pe are o numim întindere poate fi separată de faptul de a fi percepută. Dar oricine va sta să se gândească și va fi atent să înțeleagă ceea ce spune, va recunoaște, dacă nu mă înșel eu, că toate calitățile sensibile sunt în aceeași măsură *senzații* și în aceeași măsură *reale* — că acolo unde există întindere, există de asemenea și culoare, i.e. în mintea *sa*; că arhetipurile acestora pot exista doar într-o *altă* minte; și că obiectele simțurilor nu *sunt* nimic altceva decât aceste senzații combinate, amestecate sau (dacă putem spune așa) închegate laolaltă, nici una dintre ele neputând să existe nepercepută.

100. Orice om va socoti că știe ce înseamnă a fi fericit sau, în cazul unui obiect, a fi bun. Dar numai puțini oameni vor pretinde că își pot forma o idee *abstractă* de fericire, despărțită de orice plăcere particulară, sau o idee de bine despărțită de toate lucrurile bune. Tot astfel, un om poate să fie drept și virtuos fără să aibă o idee precisă de dreptate sau de virtute. Opinia că aceste cuvinte și altele asemenea stau pentru noțiuni generale, separate de orice persoane și acțiuni particulare, pare să fi făcut din morală un domeniu foarte dificil și studiul acesteia de puțin folos pentru uma-

nitate. De fapt, cineva poate să facă progrese însemnate în studiul eticii care se predă în școală fără să știe cum să se comporte în treburile curente altfel decât urmărind avantajul propriu sau pe cel al vecinilor, sau fără să fie mai înțelept sau mai bun decât era înainte. Această sugestie poate fi suficientă pentru a-i permite oricui să vadă că doctrina *abstractizării* a făcut nu puține lucruri în defavoarea celor mai utile domenii ale cunoașterii.

101. Cele două mari domenii ale științei speculative în care se vorbește despre *ideile primite prin simțuri* sunt filozofia naturală și matematica; am să fac unele observații cu privire la ambele.

În primul rând am să prezint câteva considerații despre filozofia naturală. Asupra acestui subiect triumfă scepticii. Tot acel arsenal de argumente pe care le aduc aceștia pentru a deprecia facultățile noastre și a face ca omenirea să pară ignorantă și neînsemnată provine în principal dintr-o presupunere, anume aceea că noi ne aflăm într-o stare de orbire iremediabilă cu privire la *adevărata* și *reala* natură a lucrurilor. (Ei exagerează această concepție, ba chiar le place să insiste asupra sa.) Noi suntem, spun ei, amăgiți în mod lamentabil de simțurile noastre, care ne prezintă numai exteriorul și înfățișarea lucrurilor. Esența reală — constituția și calitățile interne —, chiar a celui mai neînsemnat obiect, este ascunsă vederii noastre; există ceva în fiecare picătură de apă, în fiecare grăunte de nisip, care se află dincolo de puterea de înțelegere sau de pătrundere a intelectului omenesc. Dar, din tot ce s-a arătat până acum, reiese limpede că această plângere este lipsită de temei și că suntem influențați într-o asemenea

măsură de principii false, încât ajungem să punem la îndoială propriile noastre simțuri și să credem că nu știm nimic despre lucruri pe care le înțelegem perfect.

102. Ceea ce ne îndeamnă cu putere să ne declarăm noi înșine ignoranți cu privire la natura lucrurilor este opinia curentă că orice lucru cuprinde în sine cauza proprietăților sale; sau că în orice obiect există o *esență* intimă care este sursa din care decurg toate calitățile sale observabile și de care depind acestea.[1] Unii au pretins că pot explica fenomenele apelând la calități oculte: majoritatea dintre acestea se descompun în cauze mecanice, adică forma, mișcarea, greutatea și alte calități asemănătoare, ale particulelor insensibile; pe câtă vreme, nu există cu adevărat un alt agent sau cauză eficientă decât *spiritul*, fiind evident că mișcarea, ca și toate celelale *idei*, este complet inertă. A se vedea, în acest sens, secțiunea 25. Prin urmare, străduania de a explica producerea culorilor sau sunetelor prin formă, mișcare, mărime și altele asemenea trebuie să fie o muncă în zadar. Și vedem într-adevăr că încercările de acest gen nu duc nicăieri. Același lucru se poate spune în general și despre situațiile în care o idee sau o calitate este considerată a fi cauza alteia. Nu trebuie să mai spun cât de multe ipoteze și speculații sunt abandonate și cât de mult este limitat studiul naturii de această doctrină.

103. Marele principiu *mecanic* aflat acum la modă este principiul atracției. Unora s-ar putea să li se pară că acest principiu explică suficient de bine faptul că o piatră cade la pământ sau că apa mării se ridică spre

[1] Vezi Locke, *Eseu*, cartea a III-a, cap. 3, și cartea a IV-a, cap. 6.

lună. Dar prin ce suntem noi mai luminați atunci când ni se spune că aceste lucruri se realizează prin atracție? Înseamnă oare că cuvântul semnifică o anumită tendință și aceasta constă în atragerea reciprocă a corpurilor sau în aceea că sunt împinse sau aruncate unele spre altele? Dar prin aceasta nu se determină nimic cu privire la specificul acțiunii, și ar putea la fel de bine (după știința noastră) să se numească „impuls" sau „aruncare" în loc de „atracție". Și faptul că bucățile de oțel stau strâns legate atunci când sunt îmbinate este explicat tot de atracție; dar în acest caz, ca și în altele, eu nu percep a fi semnificat altceva pe lângă efectul însuși; căci în ceea ce privește specificul acțiunii prin care acesta este produs sau cauza care îl produce, nu se spune atât de mult pe cât s-a pretins.

104. Într-adevăr, dacă examinăm mai multe fenomene și le comparăm între ele, putem observa unele asemănări și conformități între ele. De exemplu, în căderea unei pietre pe pământ, în ridicarea apei mării către lună, în coeziune, în cristalizare etc., există ceva asemănător, anume o uniune sau o apropiere reciprocă a corpurilor. Astfel că nici unul dintre aceste fenomene sau altele asemănătoare nu-i vor părea ciudate celui care a observat cu atenție și a comparat efectele naturii. Pentru că este considerat straniu doar ceea ce este neobișnuit, sau un lucru luat în sine și în afara cursului obișnuit al observațiilor noastre. Faptul că corpurile ar trebui să tindă către centrul pământului nu este considerat un lucru straniu, pentru că este ceva ce percepem în fiecare clipă a vieții noastre. Dar că acestea ar trebui să aibă o gravitație asemănătoare către centrul lunii poate părea straniu și inexplicabil pentru majoritatea oamenilor, pentru că acest lucru nu se

observă decât în cazul mareei. Însă un filozof, ale cărui gânduri au o mai largă cuprindere a naturii, observând anumite similitudini ale fenomenelor, atât în cer, cât și pe pământ, care înclină în favoarea concluziei că nenumărate corpuri au o tendință reciprocă unele către altele, pe care el o denotă cu termenul general de „atracție", va considera că orice poate fi redus la *aceasta* este astfel și explicat. În acest fel el explică mareele prin atracția globului terestru de către lună, care lui nu i se pare a fi un lucru ciudat sau neobișnuit, ci doar un caz particular al unei reguli generale sau legi a naturii.

105. Dacă, prin urmare, vrem să vedem care este diferența dintre filozofii naturii și ceilalți oameni, în ceea ce privește cunoașterea fenomenelor, vom găsi că aceasta nu constă în aceea că filozofii ar poseda o cunoaștere mai precisă asupra *cauzei eficiente* care produce fenomenele — pentru că *aceasta* nu poate fi alta decât *voința unui spirit* —, ci doar în aceea că ei posedă o înțelegere mai largă, prin care sunt dezvăluite analogiile, armoniile și acordurile din lucrările naturii și sunt explicate efectele particulare, adică sunt *reduse la reguli generale*, vezi secțiunea 62; reguli care, pe baza analogiei și uniformității observate în producerea efectelor naturale, sunt cele mai căutate de către minte și agreate de aceasta; căci ele ne extind perspectiva dincolo de ceea ce există acum în preajma noastră și ne permit să elaborăm ipoteze cu o mare probabilitate asupra lucrurilor care se desfășoară la mari distanțe în spațiu și timp, ca și să facem predicții asupra lucrurilor ce se vor întâmpla; și acesta este un soi de căutare a omniscienței foarte drag minții omenești.

106. Dar în astfel de chestiuni ar trebui să înaintăm cu multă prudență, pentru că putem ajunge să punem un accent mult prea mare pe analogii și, în dauna adevărului, să facem pe plac acelui neastâmpăr al minții prin care aceasta este împinsă să își extindă cunoașterea până la teoreme generale. De exemplu, în chestiunea gravitației sau atracției reciproce, pentru că aceasta apare în multe situații, unii sunt gata să o considere *universală*; și să spună că a atrage și a fi atras de fiecare alt corp este o calitate esențială inerentă în toate corpurile, oricare ar fi acestea. Pe câtă vreme este limpede că stelele fixe nu au nici o astfel de tendință unele către altele; mai mult, gravitația este atât de departe de a fi *esențială* corpurilor, încât în unele cazuri se evidențiază chiar un principiu opus acesteia; ca în cazul creșterii perpendiculare a plantelor și al elasticității aerului. Nu există nimic necesar sau esențial în toate acestea, ci totul depinde în întregime de Voința Spiritului Legiuitor, care determină anumite corpuri să se lipească sau să se apropie unele de altele în acord cu diferite legi, în vreme ce pe altele le ține la o distanță fixă unele de altele; iar altora le conferă chiar tendința contrară de a zbura care încotro, cum crede El de cuviință.

107. Pe baza premiselor formulate până aici, cred că se pot trage următoarele concluzii. — În primul rând, este limpede că filozofii se desfată zadarnic cu acea căutare a *vreunei* cauze eficiente naturale, distinctă de o *minte* sau un *spirit*. În al doilea rând, luând în considerare că întreaga creație este opera unui *Agent înțelept și bun*, ar trebui ca filozofii să înceapă să-și îndrepte gândurile (contrar celor susținute de unii) către căutarea cauzelor finale ale lucrurilor; și trebuie să

mărturisesc că nu văd nici un motiv pentru care semnalarea diferitelor scopuri pentru care sunt adaptate lucrurile naturale și pentru care ele au fost plănuite de la bun început cu o înțelepciune de nespus nu ar trebui să fie considerată o cale bună de a le explica și în același timp demnă de un filozof. În al treilea rând, din premisele expuse până aici nu poate fi dedus nici un motiv pentru care să nu mai poată fi studiată istoria naturală sau să nu mai poată fi făcute observații și experimente — în privința cărora, faptul că sunt de folos pentru omenire și că ne permit să trasăm concluzii generale nu este rezultatul vreunor habitudini sau relații imuabile între lucruri, ci al bunătății și bunăvoinței lui Dumnezeu față de oameni în administrarea lumii. A se vedea secțiunile 30 și 31. În al patrulea rând, printr-o cercetare asiduă a fenomenelor ce ne sunt accesibile, putem descoperi legile generale ale naturii, și din acestea putem deduce toate celelalte fenomene; nu spun că le putem *demonstra*, pentru că toate deducțiile de acest tip depind de presupoziția că Autorul Naturii lucrează întotdeauna uniform, și ținând permanent seama de acele reguli pe care noi le numim principii — ceea ce nu putem ști cu certitudine.

108. Acei oameni care formulează legi generale pentru fenomene, iar după aceea derivă fenomenele din aceste reguli, par să ia în considerare mai degrabă semnele decât cauzele. Un om poate înțelege foarte bine semnele naturale fără să cunoască analogiile lor sau fără să fie în stare să spună potrivit cărei reguli un lucru este în cutare sau cutare fel. Și, așa cum este foarte posibil să scrii incorect dacă urmezi prea strict regulile gramaticale generale, tot așa, în deducțiile pe care

le facem din legile generale ale naturii, nu este imposibil să extindem analogia mult prea mult și astfel să cădem în erori.

109. Așa cum atunci când un om înțelept care citește o carte va căuta să-și concentreze gândurile asupra sensului pe care, o dată desprins, să-l poată utiliza, în loc să le îndrepte către a face remarci gramaticale asupra limbajului folosit, tot așa, atunci când descifrăm cu grijă cartea naturii, eu cred că este sub demnitatea minții noastre să căutăm să reducem cu exactitate fiecare fenomen particular la reguli generale sau să arătăm cum decurge acesta din ele. Ar trebui să ne propunem scopuri mai nobile, cum ar fi acela de a desfăta și a exalta mintea cu o viziune asupra frumuseții, ordinii, întinderii și diversității lucrurilor naturale: așadar, prin inferențe potrivite, să lărgim noțiunile noastre privitoare la grandoarea, înțelepciunea și bunăvoința Creatorului; și, în cele din urmă, să facem, atât cât stă în puterea noastră, ca diferitele părți ale creației să își îndeplinească scopurile pentru care au fost plănuite — gloria lui Dumnezeu și supraviețuirea noastră ori a celorlalte creaturi.

110. Cea mai potrivită cheie pentru pătrunderea în ceea ce am numit mai înainte analogie sau știință naturală va fi ușor recunoscută a fi un celebru Tratat asupra *mecanicii*.[1] La începutul acestui tratat pe bună dreptate admirat, timpul, spațiul și mișcarea se împart în *absolute* și *relative*, *adevărate* și *aparente*, *matematice* și *vulgare*; — distincții care, așa cum explică pe larg autorul, presupun că aceste cantități au o existență în

[1] Lucrarea *Principia*, a lui Newton, publicată în 1687.

afara minții și că ele sunt de regulă concepute în relație cu lucrurile sensibile, cu care totuși, în adevărata lor natură, nu au nici o relație.

111. În privința *timpului*, cum acesta este luat acolo într-un sens absolut sau abstract, ca stând pentru durata sau persistența existenței lucrurilor, nu mai am de adăugat nimic pe lângă cele ce am spus deja despre acest subiect. A se vedea secțiunile 97 și 98. În ceea ce privește restul, acest autor celebru susține că există un *spațiu absolut* care, nefiind perceptibil pentru simțuri, rămâne în el însuși totdeauna asemenea și imobil, și un *spațiu relativ* care ar fi măsura acestuia și care, fiind mobil și definit de poziția sa față de corpurile sensibile, este confundat de obicei cu spațiul imobil absolut. Prin *loc* el desemnează acea parte a spațiului care este ocupată de un corp; și tot așa cum spațiul se împarte în absolut și relativ, la fel se întâmplă și cu locul. *Mișcarea absolută* se consideră a fi translația unui corp dintr-un loc absolut într-un loc absolut, iar *mișcarea relativă* dintr-unul relativ în altul relativ. Și cum părțile spațiului absolut nu cad sub simțurile noastre, în locul acestora noi suntem obligați să folosim măsurile lor sensibile și astfel să definim atât locul, cât și mișcarea cu referire la corpuri pe care le privim ca imobile. Dar, se spune că în chestiuni filozofice trebuie să facem abstracție de simțurile noastre, de vreme ce s-ar putea ca nici unul dintre aceste corpuri care par să fie în stare de repaos să nu fie într-adevăr așa, și același lucru care se mișcă relativ s-ar putea să fie de fapt în repaos; și tot așa unul și același corp ar putea să fie în mișcare și în repaos relativ, sau chiar mișcat cu mișcări relative contrare în același timp, în funcție de felul în care locul său este definit în mod variat. Toate

aceste ambiguități sunt de găsit în mișcările aparente, dar nu și în mișcările adevărate și absolute, care ar trebui să fie, prin urmare, singurele de interes pentru filozofie. Iar acestea, ni se spune, se disting de mișcările aparente sau relative prin următoarele proprietăți. — În primul rând, în mișcarea absolută sau adevărată, toate părțile care păstrează aceeași poziție în raport cu întregul participă la mișcările întregului. În al doilea rând, atunci când locul este mișcat, o dată cu el se mișcă și ceea ce se află așezat în el; astfel că un corp aflat în mișcare, dar aflat în același timp și într-un loc în mișcare, participă și la mișcarea locului său. În al treilea rând, mișcarea adevărată nu este niciodată generată sau alterată decât printr-o forță imprimată asupra corpului însuși. În al patrulea rând, mișcarea adevărată este schimbată întotdeauna de forța imprimată asupra corpului aflat în mișcare. În al cincilea rând, în mișcarea circulară doar relativă nu există nici o forță centrifugă, în schimb, în cea adevărată sau absolută aceasta este proporțională cu cantitatea de mișcare.

112. Dar, în pofida celor spuse, trebuie să mărturisesc că mie nu mi se pare că poate să existe vreo altă mișcare decât cea *relativă*; pentru a concepe mișcarea trebuie să fie concepute cel puțin două corpuri, a căror distanță sau poziții unul față de celălalt variază. Deci, dacă ar exista numai un singur corp, acesta nu ar putea fi mișcat. Acest lucru mi se pare a fi evident prin aceea că ideea pe care o am despre mișcare cuprinde în mod necesar relația.

113. Însă, deși pentru orice mișcare este necesar să concepem mai mult decât un singur corp, se poate totuși ca numai un singur corp să fie mișcat, anume acela asupra

căruia este imprimată forța care determină schimbarea în distanța sau poziția corpurilor. Căci oricum ar defini unii mișcarea relativă, astfel încât să numească *mișcat* acel corp care își schimbă distanța față de un alt corp, indiferent că forța sau acțiunea care determină schimbarea a fost imprimată asupra *lui* sau nu, totuși, cum mișcarea relativă este aceea care este percepută prin simțuri și este întâlnită în treburile obișnuite ale vieții, decurge că orice om știe la nivelul simțului comun ceea ce este aceasta la fel de bine ca și cel mai bun filozof. Ei bine, acum întreb pe oricine dacă, atunci când percepe mișcarea în timp ce se plimbă pe stradă, poate spune că pietrele pe lângă care trece se *mișcă*, pentru că își schimbă distanța față de picioarele sale. Mie mi se pare că deși mișcarea include o relație între un lucru și altul, totuși nu este necesar ca fiecare termen al relației să fie considerat ca fiind în mișcare. Așa cum un om se poate gândi la un lucru care nu gândește la rândul său, tot astfel un corp se poate apropia sau îndepărta de un alt corp care nu se află el *însuși* în mișcare. Mă refer aici la mișcarea relativă, pentru că o altă mișcare nu pot concepe.

114. Dat fiind că locul se întâmplă să fie definit în mod variat, mișcarea care se află în relație cu acesta variază și ea. Un om care se află pe o corabie se poate spune că este în stare de repaos în raport cu laturile vasului, și totuși în mișcare în raport cu uscatul. Sau el se poate mișca către est în raport cu unul dintre aceste repere, și către vest în raport cu celălalt. În viața de zi cu zi, oamenii nu merg niciodată dincolo de Pământ ca să definească locul vreunui corp; și ceea ce este în repaos *în raport cu acesta* este considerat a fi astfel *în mod absolut*. Însă filozofii, care au o perspectivă mai

cuprinzătoare și noțiuni mai corecte asupra sistemului lucrurilor, au descoperit că până și Pământul însuși se mișcă. Prin urmare, pentru a-și lămuri noțiunile, ei par să conceapă că lumea corporală este finită, iar imobilele ziduri exterioare sau carapacea acesteia ca fiind locul față de care ei estimează mișcările adevărate. Dacă vom scruta propriile noastre concepții, vom găsi că orice mișcare absolută despre care ne putem forma o idee nu este la origine altceva decât o mișcare relativă definită astfel. Căci, așa cum s-a observat deja, mișcarea absolută, izolată de orice relație exterioară, este neinteligibilă; și vom descoperi că toate proprietățile mai sus-menționate, cauzele și efectele atribuite mișcării absolute vor fi în acord, dacă nu mă înșel eu, cu această mișcare relativă. Cât despre ceea ce se spune despre forța centrifugă, cum că aceasta nu aparține deloc mișcării relative circulare, nu văd cum decurge aceasta din experimentul efectuat pentru a o dovedi. A se vedea, în acest sens, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, la *Schol. Def. VIII*. Căci apa din vas, în momentul în care se consideră că se mișcă cu cea mai mare mișcare relativă circulară, nu se mișcă, cred eu, deloc; așa cum reiese limpede din secțiunea anterioară.

115. Căci pentru a numi un corp ca fiind *mișcat* se cere, mai întâi, ca acesta să-și schimbe distanța sau poziția în raport cu un alt corp; în al doilea rând, ca forța care ocazionează acea schimbare să fie imprimată asupra *sa*. Dacă una dintre acestea lipsește, eu nu cred că se poate spune, în acord cu simțurile omenești sau cu corectitudinea limbajului, că un corp se află în mișcare. Admit într-adevăr că este posibil ca noi să gândim că un corp care își schimbă distanța față de un altul

este mișcat, deși nu se aplică nici o forță asupra lui (și în acest sens poate fi vorba de o mișcare aparentă); dar aceasta se întâmplă pentru că noi ne imaginăm că forța care determină schimbarea distanței este aplicată sau imprimată asupra corpului considerat mișcat; ceea ce arată doar că noi ne putem înșela gândind că un corp se află în mișcare când nu este de fapt așa, și atât.

116. Din cele spuse decurge că examinarea filozofică a mișcării nu implică existența unui spațiu absolut, distinct de relațiile cu corpurile și de ceea ce este perceput prin simțuri; faptul că *acesta* nu poate exista în afara minții reiese limpede din aceleași principii care demonstrează același lucru despre toate celelalte obiecte ale simțurilor. — Și, poate, dacă vom cerceta mai atent, vom găsi că nici măcar nu ne putem forma o idee de spațiu pur, izolat de orice corp. Trebuie să mărturisesc că acest lucru pare imposibil, fiind una dintre cele mai abstracte idei. Când provoc o mișcare într-o anumită parte a corpului meu, dacă aceasta are loc în mod liber și nu întâmpină rezistență, spun că este *spațiu*; dar dacă întâmpină o rezistență, spun că este *corp*: și în măsura în care rezistența la mișcare este mai mică sau mai mare, spun că spațiul este mai mult sau mai puțin *pur*. Deci atunci când vorbesc de spațiu pur sau gol, nu trebuie să se presupună că termenul „spațiu" stă pentru vreo idee distinctă de corp și mișcare sau conceptibilă fără acestea — deși noi putem într-adevăr gândi că fiecare substantiv important stă pentru o idee distinctă care poate fi separată de toate celelalte, lucru care a provocat nenumărate erori. Prin urmare, atunci când spun că, dacă toată lumea ar fi distrusă cu excepția corpului meu ar rămâne totuși *spațiul pur*, prin aceasta nu se înțelege altceva decât că eu

concep posibilitatea ca membrele corpului meu să se miște în toate părțile fără să întâmpine cea mai mică rezistență; dar dacă și corpul meu ar fi distrus, atunci n-ar mai putea exista nici un fel de mișcare, și în consecință nici spațiu. S-ar putea ca unii să creadă că simțul văzului le oferă ideea spațiului pur; dar reiese limpede din ceea ce am arătat în altă parte că ideile de spațiu și distanță nu sunt obținute prin acest simț. A se vedea *Eseu asupra vederii.*

117. Ceea ce se expune aici pare să pună capăt tuturor acelor dispute și dificultăți care s-au iscat printre cei învățați cu privire la natura spațiului pur. Dar avantajul principal care izvorăște de aici este acela că suntem eliberați de acea dilemă primejdioasă, la care mulți dintre cei care și-au aplecat gândurile asupra acestui subiect și-au imaginat că sunt obligați să ajungă, anume aceea de a crede fie că spațiul real este Însuși Dumnezeu, fie de a crede că există altceva pe lângă Dumnezeu care este etern, necreat, infinit, indivizibil și imuabil. Ambele putând fi socotite pe bună dreptate niște noțiuni dăunătoare și absurde. Este sigur că nu puțini teologi și, la fel, nu puțini filozofi de mare notorietate au concluzionat, pornind de la dificultatea pe care au găsit-o în a concepe fie limitele, fie dispariția spațiului, că acesta (spațiul) ar trebui să fie divin. Ba unii dintre aceștia și-au propus chiar să arate că atributele incomunicabile ale lui Dumnezeu sunt în acord cu această concluzie. Doctrină de care, pe lângă aceea că nu este de nici un folos pentru înțelegerea naturii divinității, trebuie să mărturisesc că nici nu știu cum putem scăpa atâta vreme cât aderăm la principiile convenționale.

118. Ne oprim aici în ceea ce privește filozofia naturală: vom trece acum la o examinare a celeilalte mari ramuri a gândirii speculative, anume matematica. Aceasta, oricât de lăudată ar fi pentru claritatea și certitudinea demonstrațiilor ei, care cu greu mai pot fi întâlnite în altă parte, nu poate fi totuși presupusă a fi liberă de orice erori, dacă în principiile ei stă la pândă o eroare secretă care este împărtășită atât de maeștrii acesteia, cât și de restul oamenilor. Deși Matematicienii își deduc teoremele lor din cea mai înaltă evidență, totuși primele lor principii sunt limitate la examinarea cantității: ei neridicându-se la nici o cercetare a acelor maxime transcendentale care influențează toate științele particulare, fiecare dintre acestea, matematica nefăcând excepție, participând în consecință la erorile implicate în aceste maxime. Faptul că principiile expuse de matematicieni sunt adevărate, și că procedeul lor de deducție din aceste principii este clar și incontestabil, nu negăm deloc; dar susținem că pot exista anumite reguli eronate care au o cuprindere mai mare decât obiectul matematicii și care din acest motiv nu sunt menționate în mod expres, deși sunt presupuse în mod tacit în întreaga dezvoltare a acestei științe; și că efectele dăunătoare ale acestor erori ascunse și necercetate sunt răspândite în toate ramurile acesteia. Ca să fim clari, noi suspectăm că matematicienii nu sunt mai puțin implicați decât ceilalți oameni în erorile care izvorăsc din doctrina ideilor generale abstracte și din existența obiectelor în afara minții.

119. S-a considerat până acum că aritmetica are drept obiect de studiu ideile *abstracte* ale *numerelor*; iar înțelegerea proprietăților și a relațiilor dintre acestea a fost presupusă a fi o parte deloc neînsemnată a

cunoașterii speculative. Opinia referitoare la natura pură și inteligibilă a numerelor la modul abstract a făcut ca acestea să fie prețuite chiar și de filozofii care par să fi vădit cea mai rafinată și elevată gândire. A pus o miză pe cele mai neînsemnate speculații numerice, care în practică nu sunt de nici un folos, ci servesc doar de amuzament; și de aceea au îmbolnăvit într-o asemenea măsură mințile unora, încât ei au ajuns să viseze la mistere adânci care ar fi implicate în numere și au încercat să explice lucrurile naturale prin intermediul lor. Dar, dacă ne cercetăm îndeaproape propriile noastre gânduri și principiile presupuse până aici, s-ar putea să ne formăm o părere proastă despre acele înalte zboruri și abstracții, și să privim toate cercetările asupra numerelor ca tot atâtea *difficiles nugae*, atâta vreme cât ele nu au nici un folos în practică și nu sunt în beneficiul vieții.

120. În ceea ce privește unitatea la modul abstract, pe care am examinat-o mai devreme, în secțiunea 13, la care se adaugă ceea ce am spus în Introducere, decurge limpede că nu există o astfel de idee. Însă cum numărul este definit ca o „colecție de unități", putem trage concluzia că, dacă nu există vreun astfel de lucru precum unitatea la modul abstract, nu există nici idei de numere la modul abstract denotate prin denumirile și cifrele numerelor. Prin urmare, teoriile aritmeticii, dacă sunt separate prin abstractizare de nume și cifre, de orice utilizare și practică, ca și de lucrurile particulare numărate, se poate presupune că nu mai au nici un obiect; deci putem vedea cât de mult este subordonată practicii știința numerelor, și cât de aridă și de neînsemnată devine atunci când este cercetată ca ținând doar de speculație.

121. Cu toate acestea, de vreme ce ar putea să existe unii oameni care, amăgiți de spectacolul iluzoriu al descoperirii adevărurilor abstracte, își pierd vremea cu teoreme și probleme aritmetice care nu au nici un folos, nu va strica să cercetăm mai pe larg și să înfățișăm deșertăciunea acestei pretenții; și aceasta va fi dată la iveală cu ușurință dacă vom cerceta aritmetica în copilăria ei și vom observa ce i-a îndemnat inițial pe oameni să studieze această știință și în ce direcție au dus-o ei. Este firesc să gândim că la început, oamenii, pentru a nu-și încărca memoria și a ușura calculul, s-au folosit de tăblițe pe care însemnau fie crestături sau puncte, fie alte semne, fiecare dintre acestea fiind făcut să semnifice o unitate, adică un singur obiect de orice gen aveau ei ocazia să evalueze. Apoi au descoperit procedee mai economice de a calcula, făcând ca un singur semn să stea pentru mai multe crestături sau puncte. Și în cele din urmă a ajuns să fie folosită notația arabilor sau indienilor prin intermediul căreia, repetând câteva semne sau cifre și variind semnificația fiecărei cifre în funcție de locul pe care îl ocupă, toate numerele pot fi exprimate foarte bine; ceea ce pare să se fi făcut prin imitarea limbajului, astfel încât se poate observa o analogie precisă între notația prin cifre și cea prin nume, cele nouă cifre elementare corespunzând celor nouă nume numerice elementare, iar locurile celor dintâi corespunzând numelor celor din urmă. Și în acord cu aceste condiții ale valorilor individuale și simple ale cifrelor s-au născocit și metode de a deduce, din cifrele sau semnele părților, care cifre ar trebui folosite și cum ar trebui așezate pentru a denota întregul, și *viceversa*. Apoi o dată ce au fost găsite cifrele căutate, aceeași regulă sau analogie fiind

observată peste tot, a fost ușor ca acestea să fie puse în cuvinte; astfel numerele au ajuns să fie perfect cunoscute. Căci se spune că este cunoscut numărul oricăror lucruri particulare numai atunci când cunoaștem numele sau cifrele (în ordinea lor cuvenită) care le aparțin potrivit analogiei statornicite. O dată ce aceste semne sunt cunoscute, noi putem, prin intermediul operațiilor aritmeticii, să aflăm semnele oricărei părți a sumelor specifice semnificate de ele; și astfel, putând calcula cu ajutorul semnelor (datorită conexiunii statornicite între acestea și mulțimile distincte de lucruri pentru care unul este luat ca o unitate), suntem în stare să adunăm, să împărțim și să calculăm proporțiile lucrurilor pe care intenționăm să le numărăm.

122. Prin urmare, în aritmetică noi ne ocupăm nu cu lucrurile, ci cu semnele, dar acestea nu sunt examinate pentru ele însele, ci pentru faptul că ne îndrumă cum să acționăm în raport cu lucrurile și cum să le manevrăm corespunzător. Ei bine, în acord cu ceea ce am observat mai devreme cu privire la cuvinte în general (în secțiunea 19 și în Introducere) la fel se întâmplă și aici, anume *ideile abstracte* sunt considerate a fi semnificate de nume numerice sau de litere, deși ele nu sugerează minții noastre *idei ale lucrurilor particulare*. Nu am să intru aici într-o discuție mai amănunțită pe această temă, ci am să observ doar că reiese evident, din cele spuse până acum, că acele lucruri care trec drept adevăruri *abstracte* și teoreme referitoare la numere, nu vorbesc în realitate despre vreun obiect distinct de *lucrurile particulare numărabile*, cu excepția doar a numelor și literelor care la origine au început să fie examinate tocmai pe baza împrejurării că erau semne ale acestora sau pentru că erau capabile

să reprezinte în mod adecvat orice alte lucruri particulare pe care aveau nevoie oamenii să le numere. De unde decurge că a le studia pe acestea pentru ele însele ar fi la fel de înțelept și ar sluji unui scop la fel de bun ca în cazul în care un om care ar neglija adevăratul folos sau intenția originară și utilitatea limbajului și-ar petrece timpul cu critici insolente asupra cuvintelor sau cu raționamente și controverse pur verbale.

123. De la numere, trecem la o discuție despre *întindere*, care este obiectul geometriei. Divizibilitatea *infinită* a întinderii *finite*, deși nu este formulată explicit nici ca o axiomă, nici ca o teoremă în fundamentele acestei științe, totuși este presupusă peste tot la fel și considerată a avea o conexiune atât de inseparabilă și esențială cu principiile și demonstrațiile din geometrie, încât matematicienii nu admit s-o pună vreodată la îndoială sau cel puțin s-o examineze cât de sumar. Și tot așa cum această noțiune este sursa din care izvorăsc într-adevăr toate acele paradoxuri geometrice amuzante care sunt într-o contradicție atât de fățișă cu simțul comun al oamenilor, și sunt acceptate cu atât de multă reținere de o minte încă neviciată de școală, la fel ea este și principala cauză care face studiul matematicii atât de dificil și de monoton. Astfel, dacă vom putea să scoatem în evidență faptul că *nici o întindere finită nu conține părți nenumărabile sau nu este infinit divizibilă*, decurge de aici că vom putea să scăpăm dintr-o dată știința geometriei de un mare număr de dificultăți și contradicții care au fost considerate întotdeauna un reproș făcut rațiunii omenești, și prin aceasta vom face ca însușirea acestei științe să ceară mai puțin timp și să fie mai puțin anevoioasă decât a fost până în prezent.

124. Fiecare întindere particulară finită care poate fi obiect al gândirii noastre este o *idee* care există numai în minte, în consecință fiecare parte a ei trebuie să fie percepută. Dacă, prin urmare, eu nu pot să percep existența unor părți nenumărabile într-o întindere finită pe care o examinez, este sigur că acestea nici nu sunt conținute în ea; însă este limpede că nu pot distinge astfel de părți nenumărabile în nici o linie, suprafață sau volum pe care le percep fie prin simțuri, fie mi le imaginez eu însumi în minte: de unde trag concluzia că ele nu sunt conținute în acestea. Nimic nu este mai limpede pentru mine decât că întinderile pe care le am în vedere nu sunt altceva decât propriile mele idei; și nu este mai puțin limpede că eu nu pot descompune nici una dintre ideile mele într-un număr infinit de alte idei, altfel spus, că acestea nu sunt infinit divizibile. Dacă prin întindere finită s-ar înțelege ceva deosebit de o idee finită, declar că eu nu știu ce ar putea fi aceasta, și prin urmare nu pot nici afirma, nici nega nimic despre ea. Dar dacă termenii „întindere", „părți" etc. sunt luați în vreun sens conceptibil, adică pentru a desemna idei, atunci a spune că o cantitate sau întindere finită constă în părți infinite ca număr este o contradicție atât de evidentă și de izbitoare, încât oricine își dă seama de acest lucru de la prima vedere; și ar fi imposibil ca această opinie să câștige vreodată acordul oricărei creaturi înzestrate cu rațiune, dacă aceasta nu ar fi atrasă către ea încet și treptat, așa cum un păgân convertit este atras către credința în transubstanțiere. Prejudecăți străvechi și adânc înrădăcinate se transformă adesea în principii; și acele propoziții, care obțin la un moment dat forța și creditul unui *principiu*, sunt absolvite nu doar ele însele, dar

și orice poate fi dedus din ele, de orice examinare. Și nu există nici o absurditate atât de mare încât, pe această cale, mintea omului să nu fie dispusă să o înghită.

125. Cel al cărui intelect este stăpânit de doctrina ideilor generale *abstracte* poate fi influențat să creadă (orice s-ar crede despre *ideile simțurilor*) că întinderea la modul *abstract* este infinit divizibilă. Și oricine crede că obiectele simțurilor există în afara minții va fi probabil, tocmai prin aceasta, făcut să admită că o linie de doar un inch lungime poate să cuprindă nenumărate părți — care există într-adevăr dar sunt prea mici pentru a fi observate. Aceste erori sunt inculcate atât în mințile geometrilor, cât și în ale celorlalți oameni, și au aceeași influență asupra raționamentelor lor; nu ar fi greu de arătat cum argumentele din geometrie de care se face uz pentru a susține divizibilitatea infinită a întinderii se originează în acestea. Pentru moment o să observăm doar la modul general cum se face că matematicienii sunt cu toții atât de persistenți în această doctrină și atât de strâns atașați de ea.

126. S-a semnalat în altă parte că teoremele și demonstrațiile din geometrie se referă la *idei universale* (în secțiunea 15 și Introducere); și se explică acolo în ce sens trebuie să fie înțeles acest lucru, anume în acela că liniile și formele *particulare* incluse într-o figură geometrică sunt presupuse a sta pentru nenumărate altele de diferite mărimi; sau, cu alte cuvinte, geometrul le cercetează făcând abstracție de mărimile lor — ceea ce nu implică că el și-ar forma o idee abstractă, ci doar că nu este interesat de ce mărime particulară este vorba, fie că este mare, fie că e mică, considerând că acest aspect este indiferent pentru demonstrație.

De unde decurge că o linie din desen care are doar un inch lungime trebuie să fie considerată ca și cum *ea* ar conține zece mii de părți, de vreme ce ea nu este luată în ea însăși, ci ca universală; și este universală doar în semnificația ei, prin care ea reprezintă nenumărate linii mai mari decât ea însăși, în care pot fi distinse zece mii de părți sau mai multe, deși se poate ca ea să nu aibă mai mult de un inch lungime. Pe această cale, proprietățile liniei semnificate sunt (printr-o formă foarte comună) transferate semnului, și astfel, în mod eronat, gândite ca aparținându-i acestuia considerat în natura sa proprie.

127. Pentru că nu există un număr atât de mare de părți, dar e posibil să existe *o* linie care să conțină mai multe fragmente, se consideră că linia de un *inch* conține mai multe părți decât orice număr atribuibil; lucru care este adevărat nu despre inch la modul absolut, ci doar despre lucrurile semnificate de acesta. Însă oamenii, nepăstrând această distincție în gândurile lor, alunecă în opinia că cea mai mică linie particulară trasată pe hârtie conține în ea nenumărate părți. Nu există ceva de genul celei de-a zece mia părți dintr-un inch; dar există o astfel de parte dintr-o milă sau din diametrul Pământului, care pot fi semnificate de acel inch. Prin urmare, atunci când desenez un triunghi pe hârtie și iau o latură nu mai mare de un inch lungime, de exemplu, ca fiind raza, pe aceasta o consider ca fiind divizibilă în 10 000, 100 000 de părți, sau mai multe; pentru că, deși a zece mia parte dintr-un inch luată în sine nu înseamnă nimic, și în consecință poate fi neglijată fără vreo greșeală sau vreun inconvenient, totuși acele linii trasate, fiind doar semne pentru cantități mai mari, cantități din care a zece mia parte ar

putea să fie o parte considerabilă, decurge că, pentru a preîntâmpina erori grave care pot să apară în practică, raza trebuie să fie considerată a fi divizibilă în 10 000 de părți sau mai multe.

128. Din cele spuse reiese limpede de ce, pentru ca orice teoremă să poată deveni universală în utilizarea ei, este necesar să vorbim de liniile trasate pe hârtie ca și cum ele ar conține părți pe care nu le conțin de fapt. Și prin aceasta, dacă vom examina mai atent lucrurile, s-ar putea să descoperim că noi nu putem concepe un inch ca fiind alcătuit din o mie de părți sau ca fiind divizibil într-o mie de părți, ci doar o cu totul altă linie, mult mai mare decât un inch și care este reprezentată de acesta; și că atunci când spunem că o linie este infinit divizibilă, trebuie să ne referim de fapt la o linie care este infinit de mare. Ceea ce am observat aici pare să fie principala cauză pentru care presupunerea divizibilității infinite a întinderii finite a fost considerată necesară în geometrie.

129. S-ar putea crede că diversele absurdități și contradicții care au decurs din acest principiu fals ar fi putut fi considerate tot atâtea demonstrații împotriva lui. Însă, deși nu știu pe baza cărei logici, se susține că dovezile *a posteriori* nu pot fi admise ca argumente împotriva propozițiilor care se referă la infinit — ca și cum n-ar fi imposibil, chiar și pentru o minte infinită, să reconcilieze contradicțiile; sau ca și cum orice lucru absurd sau contradictoriu ar putea avea o legătură necesară cu adevărul sau ar decurge din acesta. Dar oricine va examina slăbiciunea acestei pretenții, va găsi că ea a fost născocită cu scopul de a face pe placul comodității minții care preferă mai degrabă să

zacă în cel mai indolent scepticism decât să se chinuie să examineze riguros acele principii pe care le-a acceptat cândva ca fiind adevărate.

130. În ultima vreme, speculațiile referitoare la infinități au ajuns atât de departe și au dat naștere unor noțiuni atât de stranii, încât au provocat nu puține îndoieli și dispute printre geometrii de astăzi. Printre aceștia există unii de mare notorietate care, nefiind mulțumiți să susțină doar că liniile finite pot fi divizate într-o infinitate de părți, susțin chiar mai mult, că fiecare dintre aceste părți infinitezimale este ea însăși subdivizibilă într-o infinitate de alte părți sau infinitezimale de gradul al doilea, și așa mai departe, *ad infinitum*. Aceștia afirmă că există infinitezimale de infinitezimale de infinitezimale etc., fără să se ajungă vreodată la un capăt: astfel că, potrivit lor, un inch nu conține doar un număr infinit de părți, ci o infinitate de infinitate de infinitate de părți, *ad infinitum.* Alții susțin că toată ordinea de infinitezimale care coboară sub primul nivel nu este de fapt nimic; considerând pe bună dreptate că este absurd să ne imaginăm că există vreo cantitate pozitivă sau vreo întindere care, deși multiplicată la infinit, să nu poată egala niciodată cea mai mică întindere dată. Și totuși, pe de altă parte, nu pare mai puțin absurd să presupunem că pătratul, cubul sau altă putere a unei rădăcini reale pozitive nu este nimic; ceea ce sunt obligați să susțină cei care afirmă existența infinitezimalelor doar de primul grad, negând toate celelalte grade.

131. Prin urmare, nu avem noi oare bune temeiuri pentru a trage concluzia că *ambele* tabere greșesc, și că de fapt nu există un lucru precum părțile infinit de mici sau un număr infinit de părți conținute într-o

cantitate finită? Dar veți spune că dacă ar fi așa, atunci ar fi distruse înseși fundamentele geometriei, și toți acei oameni, care au ridicat această știință pe culmi atât de înalte, nu au făcut altceva decât să construiască un castel în aer. La aceasta se poate răspunde că orice lucru util din geometrie, care contribuie la bunăstarea vieții omenești, rămâne în continuare ferm și nezdruncinat de principiile noastre — această știință, văzută ca una practică, va avea mai degrabă de câștigat decât de suferit de pe urma celor susținute aici. Însă a pune acest lucru într-o lumină potrivită, a arăta cum pot fi măsurate liniile și figurile și cum pot fi investigate proprietățile lor, fără să se presupună că o întindere finită este infinit divizibilă, poate să fie subiectul unei alte cercetări. În ceea ce privește restul, deși ar trebui să decurgă că unele dintre cele mai complicate și subtile părți ale matematicii speculative pot fi înlăturate fără a aduce nici un prejudiciu adevărului, nu văd ce pagubă ar decurge de aici pentru omenire. Dimpotrivă, cred că este foarte dezirabil ca oamenii foarte înzestrați și cu un devotament stăruitor să-și abată gândirea de la acele distracții și să o folosească pentru a studia lucrurile mai apropiate de preocupările vieții, sau care au o influență mai directă asupra moravurilor.

132. Dacă se spune că folosind metode în care sunt utilizate infinitezimale se descoperă mai multe teoreme care sunt în mod neîndoielnic adevărate, ceea ce nu s-ar întâmpla dacă existența infinitezimalelor ar cuprinde vreo contradicție în ea — eu răspund că în urma unei examinări minuțioase nu se va descoperi vreo situație în care să fie necesar să folosim sau să concepem părți infinitezimale ale unor linii finite sau chiar cantități mai mici decât *cele mai mici cantități sensibile*;

ba chiar va fi evident că acest lucru nu se întâmplă niciodată, fiind imposibil.

133. Din cele spuse până acum reiese limpede că numeroase și grave erori au izvorât din acele principii false care au fost contestate în părțile anterioare ale acestui tratat; iar contrariile acestor teze eronate apar în același timp ca fiind principiile cele mai rodnice, din care decurg nenumărate consecințe foarte avantajoase pentru filozofia autentică, ca și pentru religie. S-a arătat aici că îndeosebi *materia*, sau existența *absolută* a obiectelor corporale, este aceea în care cei mai fățiși și mai primejdioși inamici ai cunoașterii, fie obișnuită, fie revelată, și-au pus toată încrederea și tăria. Și este sigur că prin distingerea existenței *reale* a lucrurilor necugetătoare de faptul de a fi *percepute*, acordându-li-se astfel o existență de sine stătătoare în afara cugetelor spiritelor, nu este explicat nici măcar un singur lucru din natură, ci dimpotrivă, apar o mulțime de dificultăți de nerezolvat; dacă presupunerea existenței materiei este una șubredă, nebazându-se pe nici măcar un singur temei; dacă consecințele acestei presupuneri nu pot rezista luminii examinării și cercetării libere, ci se ascund ele însele în spatele pretenției generale și obscure a infinităților incomprehensibile; dacă, în plus, eliminarea acestei materii nu poate avea nici cea mai mică consecință negativă; dacă nici măcar nu i s-ar simți lipsa în lume, ci totul ar putea fi conceput la fel de bine, ba chiar mai ușor fără ea; dacă, în sfârșit, atât scepticii, cât și ateii sunt reduși pentru totdeauna la tăcere pe baza presupunerii existenței doar a SPIRITELOR și IDEILOR, și această alcătuire a lucrurilor este într-un acord perfect atât cu rațiunea, cât și cu religia — eu cred că ne putem aștepta ca ea să

fie admisă și îmbrățișată fără reținere, deși a fost avansată doar ca o *ipoteză* și existența materiei a fost acceptată ca fiind posibilă — ceea ce totuși cred că am demonstrat în mod limpede că nu se poate.

134. Adevărat este că, în urmarea principiilor înfățișate în paginile anterioare, mai multe dezbateri și speculații considerate a fi părți deloc neînsemnate ale educației sunt respinse ca fiind inutile. Însă oricât de mare dezavantaj ar fi considerat acesta pentru noțiunile noastre de către aceia care sunt angajați deja adânc în studiul acestor probleme și au făcut progrese considerabile în această privință, totuși tragem speranța că pentru ceilalți nu va apărea cu această ocazie nici un temei just pentru a respinge principiile și tezele înfățișate aici — și ei le vor folosi pentru a-și ușura studiul și a face științele omenești mult mai clare, mai concise și mai accesibile decât erau înainte.

135. Întrucât am încheiat ceea ce aveam de spus referitor la cunoașterea IDEILOR, metoda pe care am propus-o ne conduce în cele ce urmează la examinarea SPIRITELOR — cu privire la care cunoașterea omenească nu este, poate, atât de deficitară pe cât se crede de obicei. Marele motiv așezat la baza ignoranței noastre cu privire la natura Spiritului este acela că nu avem o *idee* a acestuia. Dar cu siguranță că nu ar trebui să fie luat ca un defect al intelectului omenesc faptul că nu percepe ideea de spirit, de vreme ce este în mod evident imposibil să existe o astfel de idee. Și acest lucru, dacă nu mă înșel, a fost demonstrat în secțiunea 27; la cele spuse acolo mai adaug acum — că s-a arătat cum un spirit este singura substanță sau suportul în care pot exista entitățile necugetătoare sau ideile; dar că această *substanță* care suportă sau percepe idei ar

trebui să fie ea însăși o idee sau ceva asemănător, este în mod evident absurd.

136. Se va spune poate că avem nevoie de un *simț* (așa cum și-au imaginat unii) potrivit pentru a cunoaște substanțele, un simț pe care, dacă l-am avea, ne-am putea cunoaște sufletul așa cum cunoaștem un triunghi. La aceasta răspund că, în cazul în care am fi înzestrați cu un astfel de simț, prin el nu am putea să primim decât tot senzații sau idei ale simțurilor. Dar cred că nimeni nu va spune că ceea ce înțelege prin termenii de *suflet* și *substanță* este doar un gen aparte de idee sau senzație. Prin urmare, putem infera că, ținând seama de toate aspectele, nu este mai rezonabil să gândim că facultățile noastre au vreun defect, prin aceea că nu ne furnizează o *idee* de spirit sau de substanță gânditoare activă, decât dacă le-am învinui că nu pot să priceapă ce este un *cerc pătrat*.

137. Din opinia că spiritele trebuie să fie cunoscute în modul în care este cunoscută o idee sau o senzație au apărut multe teze absurde și neortodoxe, și mult scepticism cu privire la natura sufletului. Este probabil ca această opinie să fi provocat unora o îndoială chiar și cu privire la existența sufletului ca deosebit de trup, de vreme ce în urma examinării ei au găsit că nu posedă nici o idee a acesteia. Că o *idee*, care este pasivă și a cărei existență constă în faptul de a fi percepută, ar trebui să fie imaginea sau asemănarea unui agent care subzistă în sine, nu pare să mai aibă nevoie de vreo altă respingere decât aceea de a atrage atenția asupra înțelesului cuvintelor. Dar veți spune, poate, că deși o idee nu poate fi asemenea unui spirit în ceea ce privește gândirea, activitatea sau existența de sine stătătoare, totuși ea poate să semene cu acesta în alte

privințe; și că nu este necesar ca o idee sau o copie să fie identică cu originalul în toate privințele.

138. Eu răspund că dacă nu seamănă cu acesta în privințele menționate, este imposibil să semene în orice alte privințe. Dacă dăm deoparte puterea de a voi, de a gândi și de percepe idei, nu mai rămâne nimic prin care o idee să se poată asemăna cu un spirit. Căci prin cuvântul *spirit* înțelegem doar ceea ce gândește, voiește și percepe; acestea și numai acestea dau semnificația acestui cuvânt. Prin urmare, dacă este imposibil ca aceste puteri să fie reprezentate în vreun grad oarecare într-o idee, este evident că nu poate exista o idee de spirit.

139. Dar se va obiecta că, dacă nu există nici o idee semnificată de termenii de „suflet", „spirit" și „substanță", aceștia sunt lipsiți de orice semnificație și nu au nici un înțeles. Eu răspund că aceste cuvinte se referă la un lucru real sau semnifică un astfel de lucru — care nu este nici o idee și nici asemănător unei idei, ci acel lucru care percepe idei, care le voiește și raționează asupra lor. Ceea ce sunt eu însumi — acel lucru pe care îl desemnez prin termenul „eu" — este același lucru cu ceea ce se înțelege prin *suflet* sau *substanță spirituală*. Dar dacă aș spune că „eu" nu înseamnă nimic sau că „eu" este o idee, nimic nu ar fi mai absurd decât oricare dintre aceste afirmații. Dacă se va spune că aceasta înseamnă doar a face caz de un cuvânt, și că, de vreme ce semnificațiile *nemijlocite* ale celorlalte cuvinte se acceptă de comun acord a fi numite *idei*, nu poate fi atribuit nici un motiv pentru care acel lucru semnificat de cuvintele *spirit* sau *suflet* să nu poată participa la aceeași denumire, eu răspund: toate obiectele necugetătoare din minte împărtășesc pro-

prietatea de a fi complet pasive, iar existența lor constă doar în faptul de a fi percepute; pe câtă vreme un suflet sau un spirit este o ființă activă, a cărei existență constă nu în aceea de a fi percepută, ci în aceea de a percepe idei și a gândi. Prin urmare, este necesar — pentru a preîntâmpina echivocul și confuzia între naturi care nu au nimic în comun — să deosebim între SPIRIT și IDEE. A se vedea, în acest sens, secțiunea 27.

140. În sens larg, într-adevăr, putem spune că avem o idee sau mai degrabă o noțiune de *spirit*; adică pricepem înțelesul cuvântului, pentru că altfel n-am putea afirma sau nega nimic despre el. Mai mult decât atât, așa cum concepem ideile care există în alte minți prin intermediul propriilor noastre idei, pe care le presupunem a fi asemănătoare cu acestea; la fel putem cunoaște și *alte* spirite prin intermediul *propriului nostru suflet* care este în acest sens *imaginea sau ideea care le corespunde*, el având o asemănare cu alte spirite așa cum culoarea albastră sau căldura percepute de mine au cu ideile percepute de altul.

141. Nemurirea naturală a sufletului este o consecință necesară a acestei doctrine. Însă înainte de a încerca să dovedim aceasta, este potrivit să explicăm ce se înțelege prin această teză. Nu trebuie să se presupună că cei care susțin nemurirea naturală a sufletului sunt de părere că acesta nu poate fi distrus nici chiar de puterea infinită a Creatorului care i-a dat ființă de la început, ci doar că el nu poate fi distrus sau anihilat potrivit legilor firești ale naturii sau mișcării. Într-adevăr, cei care susțin că sufletul omenesc este doar o flacără vitală firavă, sau un agregat de spirite animale, fac din acesta ceva la fel de pieritor și coruptibil ca și trupul; pentru că nu este nimic mai ușor de distrus

decât o astfel de ființă, căreia în mod natural i-ar fi imposibil să supraviețuiască distrugerii sălașului în care este închisă. Iar această noțiune a fost îmbrățișată cu entuziasm și prețuită de cea mai josnică parte a omenirii ca cel mai eficient antidot împotriva tuturor simțămintelor de virtute și religiozitate. Dar s-a arătat în mod limpede că *corpurile*, de orice fel și consistență ar fi, sunt doar idei pasive în *minte* — care este mai îndepărtată și mai diferită de ele decât este lumina de întuneric. Am arătat că sufletul este indivizibil, necorporal, neîntins și, în consecință, incoruptibil. Nimic nu poate fi mai limpede decât aceea că mișcările, schimbările, deteriorările și disparițiile, pe care le vedem la tot pasul că afectează corpurile naturale (și care constituie ceea ce înțelegem prin expresia *cursul naturii*), nu pot afecta o substanță activă, simplă și necompusă: o astfel de ființă este, prin urmare, de neatins de către forțele naturii; ceea ce revine la a spune că sufletul omenesc este *în mod natural* nemuritor.

142. În urma celor spuse este limpede, presupun eu, că sufletele noastre nu pot fi cunoscute în același mod în care sunt cunoscute obiectele inerte, inactive, sau prin intermediul vreunei *idei*. *Spiritele* și *ideile* sunt obiecte atât de diferite, încât atunci când spunem că „există" sau că „sunt cunoscute", ori alte lucruri de acest fel, aceste cuvinte nu trebuie să fie luate ca însemnând ceva care le-ar fi comun ambelor naturi. Nu există nimic asemănător sau comun în ele; și a ne aștepta ca prin vreo multiplicare sau lărgire a facultăților noastre să putem ajunge să cunoaștem un spirit așa cum cunoaștem un triunghi pare la fel de absurd ca și cum am spera că vom putea vreodată să vedem un

sunet. Insist asupra acestei chestiuni deoarece îmi închipui că poate fi de folos în lămurirea mai multor probleme importante și poate preîntâmpina unele erori foarte grave referitoare la natura sufletului. Nu putem spune, cred eu, în sens strict, că posedăm vreo *idee* a unei ființe active sau a unei acțiuni, deși putem spune că avem o *noțiune* a lor. Eu posed o anumită cunoaștere sau o anumită noțiune cu privire la mintea mea și la modul în care aceasta operează cu ideile — în măsura în care știu sau pricep ce se înțelege prin aceste cuvinte. Ceea ce știu este că am o noțiune în această privință. Nu am să spun că termenii *idee* și *noțiune* nu pot fi folosiți ca fiind sinonimi, dacă lumea vrea să procedeze astfel; dar duce la mai multă claritate și corectitudine să deosebim lucrurile care sunt foarte diferite între ele prin nume diferite. Trebuie remarcat, de asemenea, și faptul că, de vreme ce toate *relațiile* includ un act al minții, noi nu putem spune în mod adecvat că avem o idee, ci mai degrabă o noțiune a relațiilor și obiceiurilor care există între lucruri. Însă dacă, în maniera modernă, cuvântul *idee* este extins astfel încât să se aplice și *spiritelor*, și *relațiilor*, și *actelor*, aceasta este până la urmă doar o chestiune de interes pur verbal.

143. Nu strică să adăugăm aici că doctrina ideilor *abstracte* a contribuit cu o parte deloc neînsemnată la confuzia și rătăcirea acelor științe care se ocupă îndeosebi de chestiunile spirituale. Oamenii și-au imaginat că își pot forma noțiuni abstracte asupra *puterilor* și *actelor* minții și că le pot considera separate atât de minte sau spirit, cât și de obiectele și efectele corespunzătoare acestora. Astfel, un mare număr de termeni obscuri și neclari,

presupuși a sta pentru noțiuni abstracte, au fost introduși în metafizică și morală, și de aici au luat naștere nenumărate confuzii și dispute în rândul celor învățați.

144. Dar nimic nu pare să fi contribuit în mai mare măsură la rătăcirea oamenilor în controverse și erori în ceea ce privește natura și operațiile minții, decât obiceiul de a vorbi despre aceste lucruri în termeni împrumutați din domeniul ideilor sensibile. De exemplu, voința este numită *mișcarea* sufletului: aceasta induce opinia că mintea omenească este ca o minge în mișcare, condusă și determinată de obiectele simțurilor, așa cum mingea de tenis este de rachetă. De aici apar suspiciuni fără capăt și erori cu consecințe grave pentru morală. Nu am nici o îndoială că toate acestea ar putea să fie înlăturate, iar adevărul să iasă la iveală limpede, uniform și consistent dacă filozofii ar putea fi convinși să se îndepărteze de unele prejudecăți și moduri de a vorbi impuse de tradiție și să se retragă în ei înșiși pentru a-și cerceta propriile opinii.

145. Din cele spuse reiese limpede că nu putem cunoaște existența *altor spirite* altfel decât prin operațiile acestora sau ideile pe care acestea le provoacă în noi. Eu percep mai multe mișcări, schimbări și combinații de idei care mă informează că există anumiți agenți, asemănători mie însumi, care le însoțesc pe acestea și contribuie la producerea lor. Deci cunoașterea pe care o am cu privire la alte spirite nu este nemijlocită, asemeni cunoașterii pe care o am despre ideile mele, ci depinde de intervenția ideilor, pe care eu le raportez la agenți sau spirite deosebite de mine însumi, ca efecte sau semne însoțitoare ale acestora.

146. Dar deși există anumite lucruri care ne conving că noi, agenții *umani*, suntem implicați în pro-

ducerea lor, este totuși evident pentru oricine că acele lucruri pe care le numim lucrări ale naturii — adică o parte mult mai mare din ideile sau senzațiile percepute de noi — nu sunt produse de oameni și nici nu depind de voința acestora. Există, prin urmare, un alt Spirit care le determină, pentru că este contradictoriu ca ele să existe prin ele însele. A se vedea, în acest sens, secțiunea 29. Însă, dacă urmărim cu atenție regularitatea constantă, ordinea și înlănțuirea lucrurilor naturale, surprinzătoarea măreție, frumusețe și perfecțiune a întregului, apoi minunata alcătuire a celor mai mici părți ale creației, împreună cu armonia exactă și corespondența lor cu întregul; și, mai presus de toate, legile plăcerii și durerii niciodată îndeajuns admirate, instinctele sau înclinațiile naturale, poftele și patimile animalelor — dacă ne gândim, spun, la toate aceste lucruri, și în același timp ținem seama de înțelesul și importanța atributelor de Unu, Etern, Infinit de Înțelept, Bun și Perfect, vom percepe în mod limpede că ele aparțin Spiritului menționat mai devreme, „care lucrează în toate" și „prin care există toate".

147. Prin urmare, este evident că Dumnezeu este cunoscut cu aceeași certitudine și nemijlocire ca orice altă minte sau spirit deosebit de noi înșine. Putem chiar afirma că existența lui Dumnezeu este mult mai clar percepută decât existența oamenilor, pentru că efectele naturii sunt infinit mai numeroase și mai importante decât cele atribuite agenților umani. Nu există nici măcar un singur indiciu care să trimită la un om, sau la un efect produs de acesta, care să nu trimită cu și mai multă putere la ființa acelui Spirit care este Autorul naturii. Deoarece este evident că atunci când afectează alți semeni ai săi, voința omului nu are alt

obiect decât simpla mișcare a membrelor propriului corp; dar faptul că această mișcare este observată sau provoacă o idee în mintea altuia, depinde numai de voința Creatorului. El singur este acela care, „susținând toate lucrurile prin grăirea puterii Sale", menține interacțiunea dintre spirite prin care acestea pot să-și perceapă reciproc existența. Și totuși, această lumină pură și clară care ne luminează pe toți rămâne ea însăși invizibilă.

148. Una dintre obiecțiile generale pe care o ridică turma celor care nu gândesc este aceea că nu-l pot *vedea* pe Dumnezeu. Dacă l-am putea vedea, spun ei, așa cum vedem un om, am crede că există și că trebuie să ne supunem poruncilor Lui. Dar vai, nu trebuie decât să deschidem ochii pentru a-l vedea pe Domnul Stăpânitor al tuturor lucrurilor, mai deplin și mai clar decât vedem orice alte creaturi. Nu înseamnă că eu aș crede că îl vedem pe Dumnezeu (așa cum ar dori unii) în mod direct și nemijlocit; sau că vedem lucrurile corporale nu prin ele însele, ci văzând ceea ce reprezintă ele în esența lui Dumnezeu, doctrină care, trebuie să mărturisesc, mi se pare de neînțeles. Dar am să explic ce vreau să spun: — O persoană sau un spirit omenesc nu este perceput(-ă) prin simțuri, nefiind o idee; prin urmare, atunci când vedem culoarea, mărimea, forma și mișcările unui om, noi percepem doar anumite senzații sau idei provocate în mintea noastră; iar acestea, fiindu-ne înfățișate în diverse colecții distincte, servesc la a ne semnala existența altor spirite create și finite asemănătoare nouă. Deci este evident că noi nu *vedem* un om — dacă prin *om* se înțelege ceea ce trăiește, se mișcă, percepe și gândește așa ca noi —, ci doar o anumită colecție de idei care ne fac să credem

că există un principiu distinct al gândirii și mișcării, asemănător cu noi înșine, care le însoțește pe acestea și este reprezentat de ele. Și în același fel îl *vedem* și pe Dumnezeu, singura diferență este aceea că, în vreme ce un agregat finit și limitat de idei denotă doar o anumită minte omenească, indiciile evidente ale Divinității le percepem în orice clipă și la tot pasul, în orice direcție am privi — tot ceea ce vedem, auzim, simțim sau percepem în vreun fel prin simțuri fiind un *semn* sau un *efect* al puterii lui Dumnezeu, chiar și percepțiile pe care le avem cu privire la mișcările produse de alți oameni.

149. Este, prin urmare, limpede că nimic nu poate fi mai evident, pentru oricine este capabil cât de cât să reflecteze, decât existența lui Dumnezeu sau a unui Spirit care este prezent în mințile noastre în mod intim — producând în acestea toată diversitatea de idei sau senzații care ne afectează continuu, de care depindem în întregime și în mod absolut, pe scurt, „în care trăim și ne mișcăm, și în care sălășluiește ființa noastră". Faptul că descoperirea acestui mare adevăr, care este atât de la îndemână și atât de evident minții, poate fi dobândită doar de rațiunea atâtor de puțini oameni este un exemplu lamentabil al prostiei și neatenției oamenilor care, deși sunt înconjurați de manifestări atât de clare ale Divinității, sunt atât de puțin impresionați de acestea, încât par orbiți de prea multă lumină.

150. Dar, veți spune, oare natura nu are nici o contribuție la producerea lucrurilor naturale, și trebuie oare să le punem pe toate acestea pe seama lucrării unice și nemijlocite a lui Dumnezeu ? Eu răspund că, dacă prin *natură* se înțelege numai *seria vizibilă* a *efectelor* sau *senzațiilor* imprimate în mințile noastre, potrivit

anumitor legi fixe și generale, atunci este limpede că natura, luată în acest sens, nu poate produce nimic. Dar dacă prin *natură* se înțelege vreo existență distinctă de Dumnezeu, ca și de legile naturale și de lucrurile percepute prin simțuri, trebuie să mărturisesc că acest cuvânt este pentru mine doar un sunet gol lipsit de orice înțeles. Natura, în această accepțiune, este o himeră zadarnică, introdusă de acei păgâni care nu posedă încă noțiunile despre omniprezența și perfecțiunea infinită ale lui Dumnezeu. Dar este mai de neînțeles ca această accepțiune să-și fi făcut loc și printre creștini, care cred în Sfânta Scriptură, ce atribuie în mod constant toate acele efecte pe care filozofii păgâni vor să le pună pe seama Naturii, acțiunii nemijlocite a lui Dumnezeu. „El ridică norii de la marginile pământului, făurește fulgerele în mijlocul ploii și scoate vânturile din vistieriile Sale." Ieremia, X. 13.[1] „Cel care preface dimineața în întuneric și întunecă ziua ca noaptea." Amos, V. 8.[2] „Cercetat-ai pământul și l-ai adăpat pe el, bogățiile lui le-ai înmulțit; Îmbrăcatu-s-au pășunile cu oi și văile vor înmulți grâul." Vezi Psalmii, 64. 9, 14.[3] Dar cu toate că acesta este limbajul în care grăiește constant Scriptura, avem totuși nu știu ce reținere să credem că Dumnezeu se preocupă El Însuși atât de îndeaproape de treburile noastre. Mai degrabă suntem gata să presupunem că El se află la mare distanță de noi și să punem în locul Său un loc-

[1] Biblia, ediția în limba română, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 741 (*n.t.*).

[2] *Idem*, p. 877.

[3] *Idem*, p. 594.

țiitor *orb* și *necugetător*, deși (dacă este să-l credem pe Sf. Pavel) „El nu este departe de nici unul dintre noi".

151. Se va obiecta aici, nu am nici o îndoială, că metodele lente, graduale și ocolite observate în producerea lucrurilor naturale nu par să aibă drept cauză acțiunea *nemijlocită* a unui Agent Atotputernic. În plus, existența monștrilor, nașterile premature, fructele distruse din floare, ploile care cad în pustiu, nenorocirile din viața omului și altele asemenea sunt tot atâtea argumente că întreaga alcătuire a naturii nu este nemijlocit pusă în mișcare și supravegheată de un Spirit de o înțelepciune și bunătate infinite. Însă răspunsul la această obiecție reiese limpede, în bună măsură, din secțiunea 62; spunându-se acolo că aceste metode ale naturii sunt absolut necesare pentru a putea funcționa potrivit celor mai simple și generale reguli, și într-o manieră statornică și consistentă; ceea ce dă seama atât de înțelepciunea, cât și de bunătatea lui Dumnezeu. Această alcătuire a măreței mașinării a naturii este astfel meșteșugită încât, deși mișcările și feluritele sale fenomene ne impresionează simțurile, mâna care pune în mișcare întregul este ea însăși imperceptibilă pentru oamenii făcuți din carne și oase. „Cu adevărat (spune profetul) Tu ești Dumnezeul ascuns." Isaia, 45.15.[1] Dar, deși Domnul Se ascunde de ochii celui leneș și înclinat spre plăceri trupești, care nu se va osteni câtuși de puțin să gândească, pentru o minte senină și atentă nimic nu poate fi mai ușor de sesizat decât prezența intimă a unui Spirit Atotînțelept, care modelează, reglează și susține întregul agregat al ființelor. Reiese clar, din cele spuse în altă parte,

[1] *Idem*, p. 713.

că a ne ghida după legile generale și declarate este un lucru atât de necesar pentru a ne descurca în treburile vieții și a pătrunde secretele naturii, încât fără aceasta întreaga întindere și cuprindere a gândirii și întreaga agerime a minții omenești n-ar putea servi nici unui scop; ba chiar ar fi imposibil să mai existe toate aceste facultăți sau puteri ale minții. A se vedea, în acest sens, secțiunea 31, considerație care este suficientă pentru a contrabalansa orice inconveniente particulare ar apărea de aici.

152. Însă trebuie să luăm în considerare mai departe și faptul că până și cusururile și defectele naturii nu sunt lipsite de folos, prin aceea că ele aduc un gen de diversitate agreabilă, scoțând în evidență frumusețea restului creației, așa cum umbrele dintr-o pictură servesc la conturarea părților mai strălucitoare și mai luminoase. Așa că am face bine să vedem dacă nu cumva ceea ce spunem noi cu privire la risipa de semințe și embrioni și la distrugerea accidentală a plantelor și animalelor înainte de a ajunge la maturitate deplină, anume că le considerăm o imprudență Autorului naturii, nu este efectul unei prejudecăți pe care am deprins-o din familiaritatea noastră cu muritorii neputincioși și economi. La oameni, într-adevăr, o administrare chibzuită a acelor lucruri pe care nu le pot procura fără multă trudă și muncă poate fi considerată înțelepciune. Însă nu trebuie să ne imaginăm că mașinăria inexplicabil de subtilă a unui animal sau a unei plante îl costă pe marele Creator mai multă trudă și muncă în producerea lor decât în producerea unei pietre; nefiind nimic mai evident decât aceea că un Spirit Omnipotent poate produce în același fel orice lucru printr-un simplu *fiat* sau act al voinței sale. Prin ur-

mare, este limpede că abundența extraordinară a lucrurilor naturale nu trebuie să fie interpretată drept slăbiciune sau risipă a Agentului care le creează, ci mai degrabă trebuie privită ca o dovadă a nemăsuratei Lui puteri.

153. În ceea ce privește amestecul de suferință și neliniște care există în lume, potrivit legilor generale ale naturii și acțiunilor spiritelor finite și imperfecte, acesta este, în starea noastră prezentă, un lucru necesar în mod indispensabil pentru bunăstarea noastră. Dar perspectiva noastră este mult prea limitată. Noi luăm, de pildă, în gândurile noastre ideea unei suferințe particulare și pe *aceasta* o considerăm a fi un rău; pe câtă vreme, dacă ne lărgim perspectiva, astfel încât să cuprindem diferitele scopuri, conexiuni și dependențe ale lucrurilor, ocaziile și măsurile în care suntem afectați de suferință și plăcere, natura libertății omenești și planul cu care am fost creați, vom fi obligați să recunoaștem că acele lucruri particulare care, luate în ele însele, par a fi rele, au mai degrabă o natură bună, atunci când ținem seama de legăturile lor cu întregul sistem al ființelor.

154. Din cele spuse decurge în mod limpede, pentru oricine stă să se gândească, că numai datorită lipsei de atenție și înțelegere a minții pot fi găsiți adepți ai ateismului și ai ereziei maniheiste. Sufletele mărunte și care nu gândesc pot într-adevăr să ia în râs lucrările Providenței — frumusețea și ordinea pe care ei nu au capacitatea sau nu vor să se străduiască să le înțeleagă; însă cei care stăpânesc cu adevărat o gândire justă și cuprinzătoare și sunt obișnuiți să reflecteze nu pot admira niciodată îndeajuns urmele divine ale Înțelepciunii și Bunătății care strălucesc peste tot în

economia naturii. Dar ce adevăr este acela care luminează atât de orbitor mintea încât, oricât s-ar opune gândirea — printr-un refuz voit de a vedea — nu putem să nu-l zărim, cel puțin atunci când îl contemplăm direct și pe îndelete? Este oare de mirare că cei mai mulți dintre oameni, care sunt întotdeauna atât de absorbiți de plăceri și afaceri, și atât de puțin obișnuiți să-și concentreze sau să-și deschidă ochiul minții, nu au acea convingere și evidență a Existenței lui Dumnezeu care se poate aștepta de la niște creaturi înzestrate cu rațiune?

155. Ar trebui mai degrabă să ne întrebăm cum au putut ajunge oamenii să fie atât de ignoranți încât să neglijeze un asemenea adevăr, decât să ne întrebăm dacă nu cumva din faptul că îl neglijează reiese că nu sunt convinși de un adevăr atât de evident și de important. Și totuși, mă tem că mulți dintre aceia care trăiesc în tihnă în țările creștine au căzut în ateism doar din nepăsare și dintr-o neglijență teribilă. Aceștia nu pot spune că nu există Dumnezeu, dar nici nu sunt convinși că există. Căci altfel ar fi de-a dreptul imposibil ca un suflet pătruns și iluminat de un sens deplin al omniprezenței, sfințeniei și dreptății acelui Spirit Atotputernic să persiste într-o încălcare fără de căință a legilor Sale. Ar trebui, prin urmare, să medităm cu toată seriozitatea și să stăruim asupra acestor aspecte importante; numai așa putem ajunge la risipirea oricăror îndoieli și la convingerea fermă că „ochiul Domnului vede peste tot binele și răul; că El este alături de noi și ne însoțește oriunde mergem, ne dă pâine să nu flămânzim și straie să ne acoperim"; că El este prezent și cunoaște gândurile noastre cele mai intime; în sfârșit, că depindem nemijlocit și absolut de

El. O privire limpede asupra acestor mari adevăruri nu poate decât să ne umple inimile cu o mare prudență și o sfântă teamă care sunt cel mai puternic îndemn către VIRTUTE și cea mai bună pavăză împotriva PĂCATULUI.

156. Căci, la urma urmei, ceea ce merită să ocupe primul loc în studiile noastre este tocmai natura lui DUMNEZEU și DATORIA noastră; a căror promovare a constituit principala intenție și principalul plan al strădaniilor mele, astfel încât le-aș considera pe acestea cu totul zadarnice și ineficiente dacă, prin cele spuse aici, nu am reușit să le inspir cititorilor mei un simțământ pios al prezenței lui Dumnezeu, și dacă, arătând falsitatea sau vanitatea acelor speculații sterpe care constituie îndeletnicirea principală a celor învățați, nu i-am îndrumat mai bine către venerarea și îmbrățișarea adevărurilor izbăvitoare ale Evangheliei, a căror cunoaștere și urmare este cea mai mare perfecțiune la care poate ajunge natura omenească.

Bibliografie

A. Scrierile lui Berkeley

1. Lucrările de mai jos sunt operele principale publicate de Berkeley în timpul vieții:

An Essay towards a New Theory of Vision, Dublin, 1709. Anexat lucrării *Alciphron* (vezi mai jos), Londra & Dublin, 1732.

A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge, Dublin 1710: with Three Dialogues (vezi mai jos), Londra 1734.

Three Dialogues between Hylas and Philonous, Londra, 1713.

De Motu, Londra, 1721.

Alciphron; or The Minute Philosopher, Londra & Dublin, 1732. Ediția a treia apărută în1752.

Theory of Vision Vindicated, Londra, 1733.

The Analyst; or A Discourse addressed to an Infidel Mathematician, Londra & Dublin, 1734.

Siris: a Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries concerning the Virtues of Tar-water, and divers other Subjects, Londra, 1744.

Traduceri în românește ale unor opere ale lui Berkeley:

Tratat despre principiile cunoașterii umane, în românește de Leonard Gavriliu, Editura IRI, București, 2002.

Trei dialoguri între Hylas și Philonous, în românește de Leonard Gavriliu, Editura IRI, București, 2002.

2. Prima ediție a operelor complete ale lui Berkeley a fost publicată la Londra și Dublin în 1784, editată probabil de Joseph Stock. O altă ediție a fost publicată la Londra în 1843, editată de G. N. Wright.

Prima ediție cu adevărat completă a fost cea a lui A. C. Fraser, publicată de Clarendon Press la Oxford în 1871. Ea a fost retipărită, cu multe revizuiri, în 1901.

Ediția considerată astăzi definitivă este însă *The Works of George Berkeley*, editată în nouă volume de A. A. Luce și T. E. Jessop, publicată de Nelson la Londra între 1949 și 1957. Este cea mai completă ediție cu putință și este însoțită de comentarii amănunțite.

Există multe versiuni ale lucrărilor *An Essay towards a New Theory of Vision*, *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* și *There Dialogues between Hylas and Philonous* ușor accesibile; am putea aminti ediția din Everyman's Library, însoțită de o introducere de A. D. Lindsay. Apărută pentru prima dată în 1910, a fost retipărită în 1957.

B. Lucrări despre Berkeley

The Development of Berkeley's Philosophy, de G. A. Johnston, Londra, 1923. O prezentare generală amănunțită, chiar dacă de modă veche, a gândirii lui Berkeley, care urmărește să scoată la iveală „unitatea fundamentală" care se ascunde în spatele intereselor sale diverse.

Locke, Berkeley, Hume, de C. R. Morris, Oxford, 1931. Un studiu concis și oarecum lipsit de imaginație care abordează opera lui Berkeley în contextul așa-numitului „empirism britanic".

Berkeley, de G. Dawes Hicks, Londra, 1932. O prezentare generală competentă, ușor cam rigidă.

Berkeley's Immaterialism, de A. A. Luce, Londra, 1945. O expunere și un comentariu al *Principiilor* lui Berkeley. Autorul este o autoritate incontestabilă în toate aspectele referitoare la viața și caracterul lui Berkeley, însă tinde să prezinte filozofia lui Berkeley într-un mod subiectiv și necritic. În particular, Luce are tendința de a minimiza și chiar de a ignora cu totul *stranietatea* convingerilor ontologice ale lui Berkeley.

Berkeley, de G. J. Warnock, Londra, 1953, oferă o prezentare critică a gândirii lui Berkeley care pune totuși (așa cum cred acum) un accent prea mare pe încercarea lui Berkeley de a apăra „simțul comun" și prea puțin pe concepțiile sale religioase și metafizice.

The Unconscious Origin of Berkeley's Philosophy, de J. O. Wisdom, Londra, 1953. Lucrarea este interesantă mai degrabă pentru ciudățenia ei. Autorul insistă, exagerând foarte mult, asupra stranietății doctrinei „imaterialismului" lui Berkeley, și de asemenea stăruie asupra surprinzătorului său entuziasm pentru apa gudronată. El susține că toate acestea cer o explicație în termeni psihanalitici și propune o „interpretare" foarte hazardată pentru a da seama de acestea. Această perspectivă nu aruncă nici o lumină asupra filozofiei lui Berkeley.

Berkeley's Theory of Vision, de D. M. Armstrong, Melbourne, 1960. O examinare critică succintă dar totuși detaliată a teoriei văzului expusă în *Eseul* lui Berkeley.

Viața lui Berkeley îi aparține lui A. A. Luce și este publicată de Nelson la Londra, în 1949, o dată cu noua ediție a *Operelor* lui Berkeley. Cartea este un adevărat model de erudiție și stăruință și foarte frumos scrisă.

Tabel cronologic

1685 Se naște George Berkeley.
1686 Apare *Principia* lui Newton.
1688 Este înlăturat regele James al II-lea, urcă pe tron William și Mary.
1690 Are loc bătălia de la Boyne — sfârșitul definitiv al rezistenței Stuarților în fața noii case regale engleze.
1690 Apare lucrarea *Eseu asupra intelectului omenesc* a lui John Locke.
1700 Berkeley intră la Trinity College, Dublin.
1702 Urcă pe tron regina Ana.
1704 Berkeley obține diploma de B. A. Moare Locke.
1707 Berkeley este numit profesor.
1709 Apare lucrarea *Essay towards a New Theory of Vision.*
1710 Apare lucrarea *Principiile cunoașterii umane.*
1713 Berkeley vizitează pentru prima dată Anglia. Apare lucrarea *Trei dialoguri între Hylas și Philonous.*
1714 Urcă pe tron regele George I.
1716 Berkeley călătorește în Franța și Italia ca profesor particular al fiului episcopului de Clogher.
1720 Se produce „crahul South Sea", un dezastru financiar care îl îndeamnă pe Berkeley la multe reflecții asupra moravurilor și economiei.

1721 Apare lucrarea *De Motu*, scrisă în timpul petrecut în Franța. Berkeley se întoarce în Irlanda.
1724 Berkeley este numit vicar la Derry și renunță la slujba de profesor de la Trinity College. Anunță public proiectul său de a înființa un colegiu în Bermude.
1727 Urcă pe tron regele George al II-lea.
1728 Berkeley se căsătorește cu Anne, fiica cea mai mare a lui Sir John Forster, și pleacă spre America. Timp de aproape trei ani a trăit la Newport, Rhode Island.
1731 Berkeley se întoarce la Londra și abandonează proiectul din Bermude.
1732 Apare lucrarea *Alciphron*.
1734 Apare *The Analyst*. Berkeley este numit episcop de Cloyne.
1739 Apare *Treatise of Human Nature* a lui Hume.
1744 Apare *Siris*.
1752 Berkeley se află la Oxford pentru a supraveghea intrarea fiului său la colegiul Christ Church.
1753 Moartea lui Berkeley.

Indice

A

Abstracție 158
Accidente 84, 85
Activitate, agent (i.e. cauză eficientă) 90, 92, 114, 140, 143, 170
Animal, ideea abstractă de 56, 57, 66
Animale, procese mintale ale 58, 59
Aristotel 71, 82
Aritmetică 153–157
Astronomie 112
Ateism, replica lui Berkeley la adresa 24, 25, 96, 134–136, 163, 177, 178
Atracție (gravitațională și magnetică) 140, 141, 143
„Autor al naturii" (vezi, de asemenea, Dumnezeu) 93–95, 117, 144, 145, 171, 176
Ayer, A.J. 43

B

Berkeley, George viața 5–8; publicații 6; atitudinea filozofică 9–40; caiete de notițe (însemnări) 6–7, 22, 31, 38; relațiile cu filozofii următori 41–46; *Eseu pentru o teorie a văzului* 6, 38, 39, 40, 100, 101, 151; *Principiile cunoașterii omenești* 6, 26, 29, 37, 39, 40, 75n; *Trei dialoguri între Hylas și Philonous* 6, 26, 40; *De Motu* 27, 40; alte lucrări 40, 41
Bunătate 138

C

Cald și rece 83
Calități primare 13, 14, 17, 18, 80, 81, 83, 84, 91, 122
Calități secundare 13, 17, 18, 80, 81, 83, 103, 122
Cantitate 152
Cauzalitate 20, 21, 93–95, 107, 116, 117, 140, 142, 143; pentru ideile noastre 19, 23, 91
Copii 63, 64

Corpuri, omenești 95, 101, 172
Creație 16,17
Creștinism; 136, 174; *și vezi* Scriptură, religie
Culoare 55, 79, 80, 138
Cunoaștere, Locke despre 13–15; Berkeley despre 129

D

Date senzoriale 42–44
Definiție 68
Demonstrație 64
Distanță, percepere a 99, 100
Divizibilitate infinită 156–159
Dumnezeu, idei comune despre 9, 16, 52, 87, 121–124, 151; doctrina lui Berkeley despre, ca minte universală care percepe 24, 25, 43, 44, 123; ca substanță spirituală 34; existență a 49, 173, 174, 178, 179; cauză eficientă universală 107, 108, 121, 174; relația cu legile naturii 115, 143–145, 175; providența lui 123; *vezi, de asemenea,* minte, divină; Autor al naturii; Spirit, suprem
Durere 99, 116, 119, 171, 177

E

Epicurieni 135
Esență 139
Esse și *percipi*, relația dintre 35, 77–80, 131, 163 și *percipere* 35
Existență 43, 126, 127; a obiectelor sensibile 76, 131 (*vezi, de asemenea,* materie și substanță)

F

Fatalism 135
Fenomenalism 42–46
Fericire 138
Ființă 85
Filozofie naturală (știință naturală) 105, 106, 139–152
Forță (în fizica newtoniană) 147

G

Gânditori de școală 66, 67, 71, 102
Geometrie 156–163
Geulinx 107n
Gravitație, *vezi* atracție
Gust, senzații de 83, 84

H

Hobbesieni 135
Hume, David 41

I

Idei: teoria lui Locke 11–13, 17, 36–38; perspectiva lui Berkeley asupra 22–24, 34,

35, 36–38, 43, 53–164; ca opuse „noțiunilor" 27, 132, 133; generale (nu abstracte) 60–62, 67, 68; relația cu limbajul 68–73; nemijlocire a 72; origine a, în percepție 76, 124, 132, 133; relația cu lumea exterioară 79, 129, 131–133; determinare a 91; în mintea lui Dumnezeu 120, 123; relația cu spiritul 163–167; utilizarea de către Berkeley a termenului 98
Idei abstracte; 26–34, 44, 45, 54–74, 83, 126, 136–139, 152, 153, 155, 158–159, 169, 170; și existență; 77, 78
Idei generale 60, 61
Idei universale 158; noțiuni 64
Idolatrie 135
Imaginație, în contrast cu abstractizarea 57, 58; în contrast cu simțurile 93–95
Inifinitezimale 160–162
Intelect 91

Î

Întindere 55, 60, 80–82, 84, 104, 105, 138, 156, 157
Înțeles, propoziții fără 102, 108, 125
Înviere, a lui Hristos 136

L

Libertate (a voinței) 110, 135, 177
Limbaj 54, 59, 67–70, 106, 107, 117, 129, 156
Loc 118, 136, 137, 146
Locke, J., 5, 8, 11–25, 28–33, 36–40, 42, 43, 45, 46; *Eseu asupra intelectului omenesc* 5, 59–63, 68, 80n, 140n
Lucru, înțeles al 75, 76, 97, 98, 132
„Lumea exterioară", la Locke 13, 19, 36; în concepția lui Berkeley 23, 24, 36

M

Matematică 40, 41, 111, 139, 152–163
Materie, teoria lui Locke asupra 11, 80; presupusa existență a, disputată 83–90, 96, 102–104, 108, 118, 127, 134–136, 163, 164
Mecanism 21, 22, 25, 140, 141, 145
Metafizică 170
Minte, ca agent care percepe 104, 122, 138; ca o cauză eficientă (*vezi, de asemenea,* spirit) 143, 144
Minte, divină 93–96, 135
Minte, omenească 33–35, 76, 77, 88, 89, 95, 96
Minune 110, 115, 128
Mișcare 55, 79–83, 136–140, 145; absolută și relativă 145–151
Moarte 16

Moore G.E. 44
Morală 22, 138, 170

N

Natură, legi ale 93, 94, 142, 144, 145; lucrări ale 171, 175–177
Nemurirea sufletului 167, 168
Newton, Isaac 5, 8, 14; *Principia* lui 145n, 149; ideea de univers newtonian 16
Noțiuni 33, 132, 167–170
Număr 82, 152–156
Nume generale 70

O

Obiecte 17–19, 35–38, 42, 76, 77, 84, 109
Ocazie 111–120
Om, idee abstractă de 56, 65; percepție a 173
Ontologia lui Berkeley, 39, 40, 43–45
Oxford, universitate 5, 8

P

Paradoxuri 156
Pipăit 100, 101
Plăcere 138, 171, 177
Providență 113, 135
Putere (i.e. putere cauzală) 90, 107

R

Rațiune 85, 132, 163
Realitate 94–97, 127–133, 138, 139
Reflecție 132
Regularitate a naturii (*vezi, de asemenea*, uniformitate) 171
Relații, noțiune despre 132, 169
Religie 17, 22, 24, 39, 41, 163, 167, 168; argumente din 126–129

S

Scepticism 17–19, 23, 34, 39, 49, 51, 130–132, 134, 163, 165
Scriptură, Sfânta 127–129, 174
Senzație 20, 21, 76, 77, 138, 165
Simțul Comun 9, 10, 34, 35, 39
Sine 76, 166, 167
Sistemul copernican 106
Socinieni 136
Spațiu 145, 146, 150, 151
Spirit (i.e. substanță cugetătoare) 24, 34, 35, 43, 76, 86, 91, 95, 96, 114, 121, 132, 133, 137, 163–171; unica substanță 79, 164, 165; singura cauză eficientă 140, 142, 143; cunoașterea omenească a 164–167
Spirit, suprem (etern, legiuitor etc., *i.e.* Dumnezeu,

q.v.) 79, 101, 110, 112, 120, 126, 134, 143, 144, 171–173, 175, 176
Spirite create 78–79; cunoașterea noastră a altor spirite 167, 170–173
Substanță 14, 15, 105; presupus corporală (*vezi, de asemenea*, materie) 80, 83, 86, 97, 102, 122, 133; imaterială (necorporală, activă, spirituală etc.) 16, 23, 24, 79, 91, 163–167; înțelegerea populară a 97
Suflet 16, 49, 76, 91, 106, 135, 137; nemurire a 167–169

T

Teoria Cauzală a Percepției 42, 45, 46
Timp 32, 136–138, 145, 146
Trinity College, Dublin 5
Triunghi, ideea abstractă de 31, 62–65

U

Uniformitate a naturii 94, 110, 114, 115, 144
Unitate 82, 83, 153, 154
Utilizarea emoțională a limbajului 69, 70

V

Văz 99, 100, 101
Vedere, *vezi* văz
Virtute 168, 179
Vise 86
Voință; omenească 91–93, 142

Cuprins

Introducere de G. J. Warnock 5

TRATAT ASUPRA PRINCIPIILOR
CUNOAȘTERII OMENEȘTI

Prefață 49
Introducere 51
Partea I 75

Bibliografie 181
Tabel cronologic 185
Indice 187

Redactor
DRAGOȘ DODU
Tehnoredactor
MANUELA MĂXINEANU
Corector
IRINA VOICU
Apărut 2004
BUCUREȘTI — ROMÂNIA

Tipărit la IMPRIMERIA DE VEST, Oradea

Scrierile lui George Berkeley (1685–1753) oferă, într-un stil de o admirabilă claritate și concizie, o impresionantă varietate de realizări filozofice. A formulat pentru prima dată critica, devenită ulterior clasică, a așa-numitei teorii reprezentaționale a percepției prin simțuri, a apărat temeinic poziția „bunului-simț" împotriva criticilor săi sceptici și, în același timp, și-a prezentat neobișnuita și fascinanta doctrină „imaterialistă", motivată în general de dorința de a apăra o viziune teistă asupra lumii împotriva a ceea ce el considera a fi periculoasele și nefondatele pretenții ale științelor fizice. În istoria filozofiei el este o figură de o importanță perpetuă și o sursă inepuizabilă de interes.

În aceeași colecție vor apărea:

Descartes
Reguli de îndrumare a minții
Meditații despre filozofia primă

Epictet
Manualul

Marc Aureliu
Către sine

ISBN 973-50-0804-1

Pe copertă: CARPACCIO, *Viziunea Sfântului Augustin* (detaliu)